नवभारत

या अंकात –

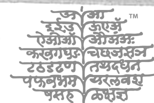
वर्ष २७

अंक तिसरा

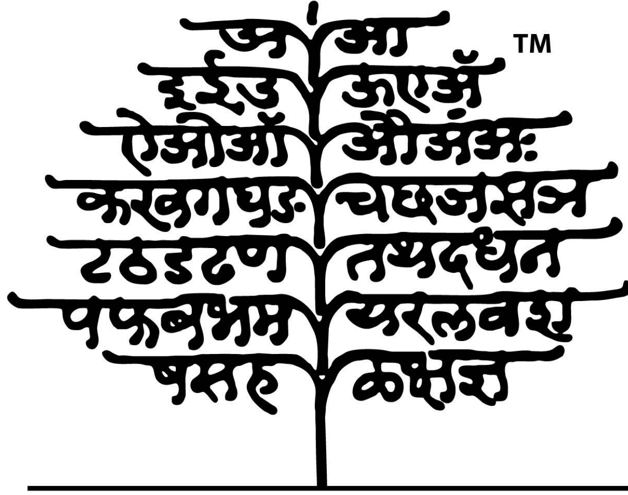
डिसेंबर १९७३

रु. १–२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

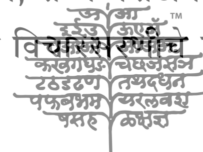
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

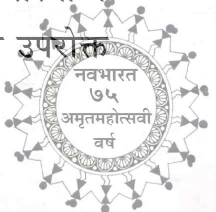
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सत्ताविसावे अंक तिसरा

नवभारत

डिसेंबर १९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
१.	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	
	साधी बांधणी	८०.००
	कापडी बांधणी	१०४.००
२.	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०.००
	कापडी बांधणी	१८२.००
३.	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५.००
	कापडी बांधणी	६३.००
४.	मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०.००
५.	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६.००
६.	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०.००
७.	वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती) (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०.००
८.	नवमानवतावाद	२.५०
९.	मानवाचा आदर्श	३.००
१०.	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११.	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	२.५०
१२.	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००
१३.	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (श्री. प्र. रा. देशमुख)	४.००
१४.	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	५.००
१५.	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)	२.००
१६.	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२.००

प्रा. हरिहर चंद्रशेखर थोंगे

ज्ञानदेवसंशोधन— सहजयानीप्रभाव (पूर्वार्ध)

अमृतानुभव आणि ज्ञानदेवांचे कांही अभंग ज्ञानदेवीपेक्षा सौंदर्यात उणे आहेत म्हणूनच ज्ञानदेवीने अनेकांचे चित्त वेधून घेतलेले आहे. या अतिमानवी-प्रतिभेतून साकारलेल्या काव्याभिव्यक्तीवर आतापर्यंत अनेक पाठ, पठणे, प्रवचने, संशोधने झालेली आहेत. ज्ञानदेवीवरील आणि ज्ञानदेवांवरील ग्रंथांची संख्या आता इतकी विपुल झालेली आहे की ज्ञानदेवांवर नवे सांगण्यासारखे काय आहे, असा प्रश्न नेहमीच निर्माण व्हावा. पण ज्ञानदेवीतील सारीच गवाक्षे उघडलेली नाहीत. ज्ञानदेवांचे अभंग फारसे नांगरलेले नाहीत. ज्ञानदेव चरित्र आणि तत्वज्ञान यावरील संपादने आणि संशोधने, भाषणे आणि भाष्ये गृहीताच्या पातळीवर जन्माला आलेली आहेत. त्यामुळे ज्ञानदेवांच्या चरित्राचा लौकिकाच्या पातळीवर शोध घेणे तेवढेच आवश्यक आहे.

डॉ. शं. दा. पेंडसे ह्यांनी विद्वत्तापूर्ण व्यासंगाने ज्ञानदेवांच्या तत्वज्ञानाच्या[1] वाटा शोधून त्यांना शांकरद्वैताच्या व्यासपीठावर दत्तक दिले. कै. मामासाहेब दांडेकरांनी ज्ञानेश्वरीच्या प्रस्तावनेत डॉ. पेंडसेंचे संशोधन मान्य केल्यामुळे आणि महाराष्ट्रातील उच्चवर्णीय सोवळ्या संशोधकांना शांकरवेदांताचे आकर्षण असल्यामुळे; त्यानी डॉ. पेंडसे यांचा विचार उचलून धरला. वारकरी आणि टाळकरी ह्यांनी कै. मामासाहेबांचे उपाध्येपण स्वीकारल्यामुळे त्यांनी 'मामावाक्यं प्रमाणम्' स्वीकारले असते. पण कै. दांडेकर आणि डॉ. पेंडसे ह्यांची ज्ञानदेवांविषयीची प्रमेये चमत्कृतिजन्य प्रमाणांनीच सिद्ध केली असल्यामुळे ज्ञानदेवांचे चरित्र वर्तमानकाळांतही अलौकिकतेच्या पातळीवरच स्वीकृत केले जाते. विचक्षण वाचकाला डॉ. पेंडसे ह्यांनी शांकरभाष्य आणि ज्ञानदेवी ह्यांत जी साम्यस्थळे दर्शविलेली आहेत ती केवळ आभासात्मक आहेत असे दिसून येईल. साम्य शोधावयाचे असेलच तर ते दोनतीन स्थळीच दिसते. पण ही साम्ये देखील ज्ञानदेव आणि आचार्यांच्या पूर्वी असणारी कांही भाष्ये ह्यातून दोघांनीही

१. श्री ज्ञानेश्वरांचे तत्वज्ञान डॉ. शं. दा. पेंडसे. १९४१. ढवळे प्रकाशन.



उचलून घेतलेली असावीत. आचार्यपरंपरा आणि ज्ञानदेवपरंपरा ह्यांत साम्य नसून समांतरता आहे.

ज्ञानेशांचे आचार्यानुसरण

डॉ. पेंडसे याना तेवढ्याच विद्वत्तागर्भित व्यासंगी तर्कशुद्ध विचारसरणीने श्री. बाळाचार्य खुपेरकरशास्त्री ह्यांनी समर्थपणे उत्तर दिले होते.[1] त्याला आता एक तप लोटले. ज्ञानदेवांनी आपल्या गुरुपरंपरेत कोणत्याच आचार्याचा नामोल्लेख केलेला नाही हा बाळाचार्यांचा विचार अत्यंत मननीय आहे. ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानावर त्यांनी जो शैवागमाचा प्रभाव दाखविला आहे त्याचा ऐतिहासिक दृष्टीने शोध घेता कांही अनुमाने बांधता येतात. अस्तित्वाच्या संघर्षात मीमांसकांच्या आणि शांकरवेदांताच्या तर्ककर्कश ब्राह्मणांच्या जीवनमूल्यांशी तडजोड करण्यासाठी ज्ञानेशांनी जीवनाच्या उत्तरार्धात शैवपंथ स्वीकारला असावा हे स्पष्टच आहे. जीवनाच्या प्रारंभी विठ्ठलभक्तीच्या, कृष्णभक्तीच्या, सिद्धपंथीयांशी सुसंगत असणाऱ्या सहजयांनी मार्गातून ज्ञानदेव जीवनाचे अंती शैवाद्वैताकडे वळले असावेत. त्याचा पुरावा बाळाचार्यांच्या भाष्यातून काढून घेता येतो. ज्ञानदेवीत 'तेथ महेशान्वय संभूते। श्री निवृत्तीनाथ सुते।' या ओवीतून ते लक्षात घेता येते. पण या ओवीतून ज्ञानदेवाचे उपनाम 'म्हसे' असावे असेही अनुमानित करता येते, आणि या उपनामाची हेटाळणी करून ज्ञानदेवांना पैठणच्या ब्राह्मणांनी म्हैशा, वा रेडा अशी निंदाव्यंजक विशेषणे लावली असावीत असेही म्हणता येते. ज्ञानदेवांवर शैवागमाचा प्रभाव आहे हे शोधून सापडते तसे ज्ञानदेवांचे शांकरानुसरण मात्र शोधून सापडत नाही.

अन्य कांही अप्रत्यक्ष प्रमाणांचा आधार शोधून ज्ञानदेवांना शांकरपरंपरेतून बाहेर काढता येते. ज्ञानेशांनी आपल्या त्या प्रसिद्ध ओवीत 'भाष्यकाराते (भाष्यकारांते) वाट पुसतु' असे म्हटले आहे. आचार्यांचे अनुसरण जर ज्ञानदेवांनी केले असते तर त्यांनी "आचार्याते वाट पुसतु' असे म्हटले असते. शंकराचार्यांनी गीतेवरील व्याख्यानाला कोठेही भाष्य असे म्हटले नसून 'गीताशास्त्र' असे संबोधिलेले आहे.. 'तदिदं गीताशास्त्रं ... संक्षेपतो विवरणं करिष्यामि।'[2] असे आचार्य म्हणतात. या अर्थाने 'शास्त्रकाराते वाट पुसतु'

१. श्री शैवागम आणि ज्ञानेश्वर. श्री. बाळाचार्य माधवाचार्य खुपेरकरशास्त्री १९६०.

२. शांकरभाष्य. गीताप्रेस, गोरखपूर उपोद्घात. पृ. १६

ही ओवी ज्ञानदेवांनी लिहिली असती. आचार्यांचे ' गीताशास्त्र ', पूर्वपक्षमंडण-खंडणपद्धतीचे, सूत्रबद्ध, सारांशस्वरूपाचे तर्ककर्कश, नीरस, आणि मूळ गीतेचा शोध घेण्यासही अत्यंत निरुपयोगी आहे. ज्ञानदेवीतील शास्त्रीय शब्द तेवढे वगळता संस्कृतची उसनवारी ज्ञानदेवांनी कुठेही केलेली नाही. ज्ञानदेवीतील संस्कृत शब्दांची आकडेवारी लक्षात घेता ज्ञानदेवांचे संस्कृतचे ज्ञान मच्छिंद्र, गोरखां-सारखेच कामापुरतेच असावे. आचार्यांचे भाष्य उमजण्यासाठी संस्कृतावर जे प्रभुत्व आवश्यक असावे ते ज्ञानदेवांजवळ नसावे. ज्ञानदेवांचा परिवार वाळीत टाकला असल्यामुळे त्यांना संस्कृतचे ज्ञान उपलब्ध करून घेण्याच्या सोयी अनुकूल नसाव्यातच पण आचार्यभाष्यासारखे सोवळे ग्रंथ त्यांना उपलब्ध असावेत असे वाटत नाही. नाथपरंपरा ही कर्मठ ब्राह्मणांनी नेहमीच उपेक्षिलेली असते.

' तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ' ह्या गीतेच्या श्लोकावर भाष्य करताना ह्याच श्लोकात पुढे ' तत्वदर्शिनः ' या शब्दाचा अर्थ सांगताना शंकरा-चार्य ' आचार्य ' असा अर्थ सांगतात पण येथेही ज्ञानदेवांनी या श्लोकावरील भाष्यात आचार्यांचा उल्लेख केला नसून ' ते ज्ञान पैं बरवे । जरी मनी आथी आणावे । तरी संता या भजावे । सर्वस्वेंशी । ' या ओवीतून संतांचा उल्लेख केला आहे. ज्या आचार्यांनी ज्ञानदेवांचे जनक तथाकथित विठ्ठलपंत ह्यांना देहान्त प्रायश्चित्त दिले त्या आचार्यपरंपरेविषयी ज्ञानदेवांना जिव्हाळा असू शकत नाही. अर्थात ' ज्ञानदेवांची आदी ' या आख्यान अभंगकाव्यात ज्ञानदेवांनी जो ब्राह्मणांचा अनुनय केल्याचा वृत्तांत आहे तो एकनाथोत्तर कालीन ब्राह्मणी वृत्तीचा काव्योन्मेष होय हे ओघाने येईलच. नित्य कर्मात कर्मफलाचा अभाव कसा असू शकतो याविषयी दृष्टांत देताना आचार्यांनी ' यथा धेनुः अपि गौः अगौः उच्यते क्षीराख्यं फलं न प्रयच्छति इति तद्वत् ।[1] असे वंध्या गाईचे उदा-हरण दिले आहे. ज्ञानेशांच्या शैलीला मानवणारे असूनही तसा उल्लेख ज्ञानदेवांनी या श्लोकावरील ओवीभाष्यात मांडलेला नाही, त्याअर्थी ज्ञानदेवांनी आचार्यांचे भाष्य पाहिले नाही असेच ठरते. गीतेच्या मूळ श्लोकाचे भाषांतरांतच ज्ञानदेव, शंकराचार्य, आणि रामानुजाचार्य ह्यांचे साम्य दिसते पण या श्लोकांची स्वयं-प्रज्ञेने मल्लीनाथी करताना ज्ञानदेवांनी आचार्यांचे अनुसरण केले होते हा डॉ. पेंडसे यांचा सिद्धांत मात्र पूर्वकल्पित आहे.

डॉ. पेंडसे यानी ज्ञानदेवी आणि शांकरभाष्य या दोन ग्रंथात साम्य पाहिले आहे तसेच साम्य मच्छिंद्रांच्या नावावर असणाऱ्या ' ज्ञानकारिका ' नावाच्या

१. शांकरभाष्य. अध्याय ४ श्लोक १८

अनुक्रमणिका

सुलभ संस्कृतातील रचलेल्या प्रकरणातून आढळते. ‘ज्ञानकारिका’ ही गीतेच्या अर्थामागे धावते. ज्ञानदेवांच्या गुरुपरंपरेचा विचार करता ज्ञानदेवांच्या गीताभाष्यामागे कांही प्रकरणात नाथपंथीयांची प्राकृत, अपभ्रंशांतील गीताभाष्ये असावीत. निरनिराळ्या अध्यायांचे विवरण करण्यासाठी त्यांनी निरनिराळी भाष्यें पाहिली असावीत. ही सारी भाष्ये प्रत्यक्ष गीतेवरची असावीत हा समजही फारसा बरोबर नाही. सांख्य, योग, कुंडलिनीभेद इत्यादी तात्त्विक विचारांवर प्रवचन करण्यासाठी नाथपंथीय ग्रंथांचे साहाय्य ज्ञानदेवांनी घेतले असावे. तसेच सिद्धांच्या रचना, दोहे सबदी आणि चर्या ह्या अपभ्रंश प्राकृत असल्यामुळे त्याही ज्ञानदेवांना प्राप्त झाल्या असाव्यात. त्यांच्या आधाराने सुद्धा ज्ञानेशांनी गीतेवर प्रवचन केले असावे. ‘गोरखगीता’ सारख्या ग्रंथातील ओव्यांचे ज्ञानदेवीशी असलेले साम्य लक्षात घेण्यासारखे आहे. ‘नाथांच्या घरच्या उलट्या खुणा’ ज्ञानदेवांच्या गीताभाष्यांतून आणि अभंगातून विपुलपणे विखुरलेल्या आहेत. ज्ञानेशांनी ‘भाष्यकारांते वाट पुसतु’ असे जे म्हटले आहे ते सहजयानी, नाथपंथीय, सिद्धांच्या भाष्यांना अनुलक्षून आहे. नाथपंथीयांनी कुठेकुठे शैवागमातील तत्वज्ञानाची स्वीकृती केली असल्यामुळे ज्ञानेशांच्या गीताभाष्यांत शैवागमातील विचारांचे प्रवाह झिरपलेले आहेत हेही मान्य करावे लागते. पण ज्ञानदेवांचे अभंग आणि गीताभाष्य ह्यातील तत्वज्ञान सहजयानी स्वरूपाचे आहे हेदेखील लक्षात घेणे आवश्यक ठरते. ज्ञानदेव आपल्या पूर्वजीवनात सहजयानी साधक होते असा शोध त्यांच्या चरित्रांच्या अनुसंधानातून स्पष्ट होतो. त्यांच्या चरित्राचा नवा शोध घेणे आवश्यक आहे.

ज्ञानदेवांच्या चरित्राची साधने *

चांगदेव-मुक्ता, चांगदेव-चक्रधर, चक्रधर-मुक्ता यांचा कालखंड; गोरख-गहिनीनाथ; गोरोबा-मुक्ता यांचा कालखंड तपासून पाहता दोन मुक्ताबाईंचे अस्तित्व मानावे लागते. किंवा चक्रधर-मुक्ता संबंधी लीळाचरित्रातील वर्णन प्रक्षेप म्हणून वगळावे लागते. हे वर्णन जर प्रक्षेप म्हणून वगळले तर ‘लीळाचरित्र’ संशयाला जागा करून देते. तात्पर्य ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची साधने

* ज्ञानदेवांच्या चरित्राची साधने अप्रत्यक्ष स्वरूपाची आहेत या विषयीची कांही प्रमाणे युगवाणीच्या एप्रिल-मे १९७३ च्या अंकात आणि नवभारत सप्टेंबर १९७३ च्या अंकात प्रस्तुत लेखकाने दिलेली आहेत. विषय पुढे सरकण्यासाठी पुनरुक्तीचा दोष पत्करून त्यांचा काही भाग येथे दिलेला आहे.

तपासून बघता, ज्ञानदेवांचा स्वीकृत कालखंड जसा त्याज्य ठरवावा लागतो तसेच ज्ञानेशांचे परिचित चरित्र देखील काल्पनिक ठरवावे लागते.

ज्ञानदेवांच्या संपूर्ण चरित्रातून चमत्कार वगळून टाकले तर या चरित्रांत विठ्ठलपंत नायक ठरतात. ज्ञानदेवी, अमृतानुभव आणि अभंग यांच्या गाथा समोर पडल्यामुळे भाविकांना ज्ञानदेवादि भावंडाचे कीर्तनोपयुक्त, कारुण्याने ओथंबलेले चरित्र आवश्यक वाटत होते. ज्ञानदेवांचे विस्तृत चरित्र नाभाजी आणि महिपती यांच्या ग्रंथातूनच प्राप्त होते. ज्ञानदेवांचे चरित्र धुंडाळण्यासाठी ज्ञानदेवीसारख्या ग्रंथातून वा कांही अभंगातील आशय लक्षात घेऊन कै. पांगारकरांनी ज्ञानदेवांचे आत्मचरित्र वेचून घेण्याचा भाविक प्रयत्न केला आहे हे त्यांच्या मराठी वाङमयाच्या इतिहासखंडातून वा ज्ञानदेवचरित्रातून कळण्यासारखे आहे. आधुनिक काळात ज्ञानदेवांचे प्रपितामह, श्री. हरिपंत यांच्या दैनंदिनीची माहिती देणारे चरित्रही रचलेले आहे. आधुनिक काळात देखील जिथे ज्ञानदेवांच्या चमत्कारांचे संशोधकांना आकर्षण वाटते तिथे मध्ययुगीन संतांनी ज्ञानदेवांचे अकल्पित चरित्र सांगितले यात आश्चर्य वाटायला नको. ज्ञानदेवांचे चरित्र जातीला आणि ज्ञातीला सुखावह आहे कारण त्या कथेत पैठणच्या वेदान्ती ब्राह्मणांचा एका संताने, पोरवयात प्राकृताच्या परंपरेने पराभव करून मीमांसकाच्या कर्मठपणाला शरमिंधे केल्याची स्मृती बहुजनसमाजाला सदैव सुखद ठरलेली आहे. आणि ज्ञानदेवांची ब्राह्मण जात व त्यांचे मराठीभाषेतील दैवीकाव्यावरचे प्रभुत्व यामुळे महाराष्ट्रातील मराठी साहित्यपरंपरेचे आद्यस्थान उच्च वर्णीयांकडेच येते त्यामुळे वर्णश्रेष्ठत्वाचा पारंपरिक अभिमान सुरक्षित ठेवण्याची उपबोधावस्थेतील अस्मिता ज्ञानदेवांच्या कथेने जोपासली जाते; म्हणूनच ज्ञानदेव जातीला आणि ज्ञातीला वेगवेगळ्या कारणांनी प्रेरक ठरलेले व्यक्तिमत्त्व आहे. त्यामुळेच ज्ञानेशांच्या कथेला संत आणि संशोधक आहे तसेच ठेवतात.

नामदेवांची अभंगगाथा

ज्ञानदेवांच्या चरित्राचे पहिले प्रमाण नामदेवग्रंथात अंतर्भूत असणारे ‘ ज्ञानदेवांच्या आदीचे ’ अभंगाख्यान प्रकरण होय. पण ते नामदेवांचेच असावे असे म्हणावयास साधन नाही. कारण या अभंगांवर नामदेवांची नाममुद्रा नाही. भाषेचा निकष नामदेवांच्या अभंगाचा काळ ठरविण्यास साहाय्यभूत होणारे साधन नाही. ‘ ज्ञानदेवांची आदि ’ या अभंगातील भाषाशैली नामदेव ते निळोबा या कालखंडातील कोणत्याही संताचे नावावर ठेवता येते. ‘ ज्ञानदेवांची

आदि ' या काव्यबंधातून नामदेवांच्या नाममुद्रांवर असणारे म्हणूनच नामदेवांची अस्सल अपत्ये ठरविता येणारे जे चार पाच अभंग आहेत त्यांत ज्ञानदेवादि भावंडांचे चरित्र सांगितले नसून त्यांची थोरवी आणि ज्ञानदेवी ग्रंथाची महती सांगितलेली आहे. नामदेवांच्या जनाबाईच्या अभंगातून ज्ञानदेवांच्या मातापित्याचा बोध होत नाही.

'ज्ञानदेवांची आदि' हे अभंगप्रकरण नामदेवांचे नसावे ह्याला अधिक कारणे देता येतील. विठाचे अभंगांत विसोबा खेचरांचा उल्लेख गौरवपूर्ण रीतीने आलेला आहे पण ज्ञानदेवांविषयी विठो कांहीच सांगत नाही. जनाबाईचे अभंगातून ज्ञानदेवादि भावंडे केवळ अवतार म्हणूनच गौरवांकित आहेत. नामदेवांचा शिष्य गोरोबा नामदेवांचा अनेक स्थली उल्लेख करतो पण ज्ञानदेवादि भावंडांविषयी अवाक्षरानेही बोलत नाही. कान्होपात्रा ज्ञानदेवांचे चमत्कार वर्णन करते त्याअर्थी नामदेवांचे काही अभंग तिच्या परिचयाचे असावेत. पण ज्ञानदेवांची त्रोटक कथा तिने सांगितली नाही. चोखोबा आणि त्यांचा परिवार यांना ज्ञानदेवांची महती ज्ञात होती, चरित्र ज्ञात नव्हते. सेना महाराजांनी ज्ञानदेवादि भावंडांच्या समाधिस्थळाचे माहात्म्य वर्णन करून सांगताना या भावंडाचे कौतुक केले आहे. पण त्यांच्या जन्मदात्यांचे नाव सांगितले नाही. त्याअर्थी सेनामहाराजांना नामदेवविरचित समाधिप्रकरणे ज्ञात असावीत असे दिसते. एकनाथांनी अनेक आख्यानचरित्रे सांगितलेली आहेत. पण त्यांत ज्ञानदेवादि भावंडांचे चरित्र सांगितले नाही. एकनाथांना ज्ञानदेवांच्या पितृत्वाविषयी काहीच माहिती नाही. नामदेवविरचित 'ज्ञानदेवांची आदि' हे प्रकरण या संतांना ज्ञात असते तर जनाबाई ते जनीजनार्दन या कालखंडातील संतांनी ज्ञानदेवांच्या मातापित्याचा त्रोटक परिचय दिला असता, पण तसे झालेले नाही. त्याअर्थी ज्ञानदेवादि भावंडांची जीवनगाथा संतांच्या स्मरणातून पुसलेली असून ज्ञानदेवांचे चमत्कार तेवढे संतसाहित्यात अमर राहिले आहेत असे दिसते. संतांना नामदेवविरचित समाधीचे प्रकरण किंवा आदीच्या अभंगातील नामदेवमुद्रांकित पाच अभंग परिचित असावेत. 'ज्ञानदेवांची आदि' एकनाथोत्तर काळातील रचले गेलेले प्रकरण आहे हे भाषेच्या धाटणीवरून, नाममुद्रेच्या अभावी, आणि संतांच्या अभंगातून त्यातील आशय पुसटसाही व्यक्त न झाल्यामुळे ठरविता येते. 'ज्ञानदेवांच्या आदीतील' आशय निळोबा महाराजांचे गाथेत दडलेला आहे व आदीची भाषा, महीपतीनंतरचे काळातील आहे. त्याअर्थी 'ज्ञानदेवांची आदि' हे अभंगप्रकरण कीर्तनकारांनी निळोबाच्या गाथेवरून रचलेले असावे असे दिसते.

अनुक्रमणिका

अन्यप्रमाणे

सच्चिदानंदविरचित ज्ञानदेवांचे चरित्र उपलब्ध झालेले नाही आणि झालेच तर ते कोणत्या सच्चिदानंदाचे आहे ते ठरविणे आवश्यक होईल. सत्या-मळनाथविरचित ज्ञानदेवांचे चरित्र तुकारामकाळोत्तर आहे. कारण त्यात कालविपर्यस्त उल्लेख आहेत. सोपानशिष्य प्रकाशनाथ ह्याने रचलेले द्राविडी भाषेतील ' ज्ञानेशांचे चरित्र'[1] कोणत्या कालखंडातील आहे त्याचा शोध घेण्यास मार्ग नाही. प्रकाशनाथाचे नाव सोपानाच्या शिष्यावळीत रा. चिं. ढेरे[2] यांनी गोवलेले आहे पण त्याचा कालखंड सांगितलेला नाही. सोपानशिष्य प्रकाश-नाथाचा शोध डॉ. रा. ग. हर्षे संपादित ज्ञानदेवीतील तळटीपेतील अवतरणा-वरून संशोधकांनी घेतला वा त्याचा शोध घेण्याची अन्य काही साधनें आहेत तेही कोणी सांगितलेले नाही. प्रा. म. शं. वाबगावकरांनी अलिकडे ज्ञानदेवांचे नवे चरित्र सांगितलेले असून[3] एक दोन गौण घटनांचा अपवाद वगळता त्या चरित्राची आकृती पूर्वपरंपरागत स्वरूपात कायम आहे. साखरेपरंपरा जशी स्वतःला ज्ञानदेवांचे परंपरेत ठेवते तसाच प्रकाशनाथ सोपानशिष्य म्हणवून घेतो की काय ? द्राविडी भाषा आणि संस्कृत यांच्या ग्रंथरचनेला कृष्णदेवाच्या कारकीर्दीत जो राजाश्रय मिळाला त्या विजयनगराच्या उत्थानाच्या कालखंडांत विजयनगरच्या सीमा देवगिरीपर्यंत भिडल्यानंतर प्रकाशनाथासारख्या साधकाने हे चरित्र लिहिले की काय ? असे अनेक प्रश्न अनुत्तरित राहिलेले आहेत. ज्ञानदेवांचे चरित्र लौकिक पातळीवर समजावून घेण्यास स्वयंप्रज्ञेचा आधार घेणे आवश्यक आहे. मराठी साहित्याच्या अनेक संशोधकांनी आपल्या भाविक आणि दुबळ्या परंपरागत संशोधनाचे जे पेंढार उभारलेले आहे त्यामुळे साहित्याच्या दालनात बेशिस्त आणि बेबंद याला ऊत आला आहे. ज्ञानदेवांचे चरित्र एकनाथोत्तर काळात बांधले गेले. ते ठरविण्यासाठी महाराष्ट्रातील समाज-कारणाचा शोध घेणे आवश्यक आहे.

हेमाद्रि ते हसनगंगू

हेमाद्री ते हसन हा कालखंड यादवांचे वैभव तो यादवांचे पतन आणि दौलताबादेस बहामनी राज्याची प्रस्थापना या राजकीय अवस्थांमधील

---

१. भक्तितत्वामृत उल्हास ६.

२. गुरुगोरक्षनाथ चरित्र आणि कार्य.

३. संशोधन आणि चिंतन. प्रा. म. शं. वाबगावकर. १९७३.

कालखंड होय. या कालखंडात महाराष्ट्राचे राजकारण देवगिरीभोवती घोटाळत राहिले होते. महमूद तघ्लख याच्या कारकीर्दीच्या अखेरीस देवगिरीच्या जहागिरीतील मुसलमान सरदारांनी इस्माईलच्या नेतृत्वाखाली विद्रोह पुकारला आणि इस्माईलने देवगिरीची मसलत हसन बहामन नावाच्या इराणी जमादाराकडे सोपविली. हा नामदेवांचा. कालखंड होय. नामदेवांच्या एका अभंगाचा अपवाद वगळता[1] तुर्कांनी हिंदूंना बाटविले वा देवळे फोडली ह्याचे वर्णन कोणत्याच संतांच्या अभंगातून प्राप्त होत नाही.

हसनगंगूने बहामनी राज्याची प्रस्थापना केल्यानंतर महमंदगवानाच्या मृत्यूनंतर बहामनी राज्याचे तुकडे होऊन विजापूर, अहमदनगर, बेदर, गोवळकोंडा इत्यादी नव्या राजवटीचा जन्म झाल्यानंतरही दौलताबाद येथे राज्य करणाऱ्या मुसलमानी सत्तेला अस्तित्वाच्या संघर्षात महाराष्ट्रातील समाजरचनेकडे, ग्रामव्यवस्थेकडे आणि महाराष्ट्रधर्माकडे लक्ष देण्यास क्षणमात्र उसंत नव्हती. त्यामुळे बाटविणे आणि देवळे फोडणे अशा आरोपांची पलटण हिंदू इतिहासकार मुसलमानी शासनाविरुद्ध उभी करतात ती निव्वळ हेत्वाभासातून असते. एवढे मात्र खरे की महाराष्ट्रातील धनसंपन्न मंदिरांवर आणि मुसलमानी राजसत्तेविरुद्ध कट करणाऱ्या अधिकाऱ्यांवर मुसलमानी क्रौर्याचा वरवंटा फिरला असावा; पण हिंदू राज्यांनी तसेच क्रौर्य दाखविले आहे ह्याच्या अनेक साक्षी इतिहासात नमूद आहेत. अंतर्गत राजकीय बेबंदशाहीला सावरण्यासाठी गुंतलेल्या दख्खनमधील मुसलमानी सत्तेला महाराष्ट्रातील समाजकारणाकडे लक्ष देण्यास आणि महाराष्ट्रधर्माविषयी विचार करण्यास अवसर नव्हताच पण ही राजवट विजयनगरच्या आक्रमणाला सतत बळी पडल्यामुळे महाराष्ट्रातील एतद्देशीय वरिष्ठांचा क्षोभ ओढवून घेणे हेदेखील त्यांना परवडण्यासारखे नव्हते. म्हणूनच औरंगजेबाच्याकाळापर्यंत महाराष्ट्रातील सारीच मंदिरे शाबूत होती आणि विजापूरचा प्रसिद्ध आदिलशहा हा तर वृत्तीने सहिष्णु होता. ही राजकीय परिस्थिती लक्षात घेता हेमाद्री ते हसन या काळात समाजकारणावर ब्राह्मणांचे जे वर्चस्व कायम होते ते अबाधित होते. मीमांसकांनी वेदांतर्गत आचार स्वीकारून अनेक देवतावादाचा (पॉलिथीझम) आश्रय घेतल्यामुळे 'चतुर्वर्गचिंता[2] मणीत' सांगितलेली व्रते

---

१. दगडाचा देव इच्छा पुरवीत। तरी का भंगत आघाताने ॥ ३ ॥
(अभंग १३६९) सरकारी प्रत.

२. हेमाद्रीचा मीमांसकविचाराच्या प्रभुत्वाखाली तयार झालेला ग्रंथ.

वैकल्ये आणि व्रताच्या सांगतेसाठी ब्राह्मण व ब्राह्मणदाने आणि भोजने, ही जशीच्या तशी कायम होती. विजयनगरच्या राजवटीत तर ब्राह्मणवादाचा आणि संस्कृतसाहित्याच्या वैभवाचा कळस संपन्न झाला होता. यादवराजे ते विजयनगराचे हिंदूसम्राट ह्यांनी ब्राह्मण संस्थाना दिलेली दाने तपासून पहाता ज्ञानदेव ते एकनाथ कालखंडात संस्कृताभिमान हा दुरभिमानाची शाल पांघरून मस्तवाल झाला होता. या संस्कृताभिमानी श्रौतस्मार्त आचारांनी, होमहवनादि व्रतवैकल्यांच्या सांगतेत लाभलेल्या दक्षिणांनी; महाराष्ट्रातील ब्राह्मण वृत्तीने भोगवादी आणि बुद्धीने वेदांताच्या तत्वज्ञानाने कर्मठ व तर्ककर्कश झालेला होता. अशा जीवनात बहुजनसमाजाविषयीची, विरोधी मताविषयीची कणव नसते. शंकराचार्यांचा वेदांत हे जणु हिंसेचे तत्वज्ञान होते. कर्मठतेत आणि विचारप्रसरणात मुसलमानी धर्म जेवढा आग्रही तेवढाच किंवा रतीभर जास्त आचार्यांचा वेदांत आग्रही होता: अशा ब्राह्मणीप्रभावाखाली असणाऱ्या समाजात प्राकृत आणि लोकभाषा ह्यात रचले गेलेले साहित्य उपेक्षिले गेले, वाळीत टाकले गेले. अस्पृश्य ठरविले गेले ह्यात नवल नाही. म्हणूनच महाराष्ट्रीय भाषेतील विशेषतः प्राकृतातील कवीसंमेलन; भीमेच्या, इंद्रायणीच्या वाळवंटात, संस्कृतच्या तुपकट श्रीमंती प्रासादापासून दूर गावेशीवर भरविली जात. ज्ञानदेव ते एकनाथ ह्या काळातील संतांची जात जर तपासून पाहिली तर फक्त परसा भागवताचे ब्राह्मण नाव दिसते बाकीचे संत हे बहुजनसमाजातील आहेत. आणि त्यांची घरेदारे ग्रामवेशीवर आहेत. संतसाहित्य ग्रामसंस्थांनी जागविले. संस्कृतसाहित्य आणि शास्त्रे नागरी संस्कृतींनी पोसली पण नागरी संस्कृतीत ज्या (ब्राह्मण) महानुभावीयांनी मराठीत विपुल गद्य आणि काव्यरचना केल्या आहेत त्यांच्या रचना श्रौतस्मार्त-धर्माच्या तत्वाशी विरोधात असल्यामुळे संरक्षणासाठी त्यांना अनेक सांकेतिक लिपींचा आश्रय घ्यावा लागला होता. महानुभावीयांनी आपले वाङ्मय आणि तत्वज्ञान सांकेतिक लिपींत बद्ध केले ह्याचे कारण मुसलमानी आक्रमणात शोधण्यापेक्षा वेदांती ब्राह्मणांच्या अनुदार वृत्तीत शोधावे लागेल, कारण ज्ञानदेव ते एकनाथ कालखंडात संस्कृत साहित्यांच्या गंगोत्रीच्या प्रवाहनात यावनी आक्रमणाचा कुठेही अडसर आला नव्हता. परधर्मीयांविषयी अथवा परमताविषयी अत्यंत अनुदार असणाऱ्या संस्कृताळलेल्या कालखंडात ज्ञानदेवी-सारखा प्राकृत ग्रंथ व महानुभवीय साहित्य उपेक्षिले गेले होते यांत नवल नाही. यादवांच्या सहिष्णु धोरणात गीतेवरच्या ज्ञानदेवी टीकेला कुठेतरी जागा मिळाली होती असे दिसते. पण यादवांचे पतन, आणि एतद्देशीय राजसत्तेच्या

पतनानंतर समाजकारणावर घट्ट झालेली पुरोहितांची पकड ह्यामुळे ज्ञानदेवीची प्राकृतपोथी कुठेतरी पिवळ्या कापडात बांधून होती असे दिसते. शके १२१२ काळातील सच्चिदानंदाची प्रत वगळता शके १२१२ ते शके १५०६ पर्यंत ज्ञानदेवीची पोथी उपलब्ध होत नाही. डॉ. रा. ग. हर्षे संशोधित सिद्धप्रत ही काळाच्या दृष्टीने संशयास्पद आहे. त्याअर्थी तीन अथवा अधिक शतके ज्ञानदेवी उपेक्षित होती असे दिसते. पंधराव्या शतकानंतर दक्षिणेत मुसलमानी प्रभाव वाढू लागला. रामदेवरायानंतर विजयनगरचे वैभव धुतले गेले. संस्कृतला ओहटी लागली असावी. एकनाथाचा कालखंड रामदेवरायानंतर ठेवावा लागतो. महाराष्ट्रावर विजापूरच्या सुलतानांनी पकड घट्ट झाली आणि ह्या सुलतानशाहीत महाराष्ट्राचे समाजकारण घुसळून निघू लागले असावे. ब्राह्मणांच्या सामाजिक आणि राजकीय वर्चस्वाला आघात बसू लागले. दामाजीसारख्या ब्राह्मणाला कैद करण्याचे हुकूम सुटले. विजापूरकरांच्या अमदानीत संस्कृतचे दिवस भरले असे दिसते. संस्कृतभाषिकांचा मानमरातब लोपला असावा. त्याचा परिणाम म्हणून संस्कृताभिमानी पंत काव्याचे पेव एकनाथोत्तर काळात मराठीत भरभरून आले. एकनाथाचा कालखंड हा महाराष्ट्रातील 'गोब्राह्मणहिंदुपदपादशाहीच्या' पतनाचा खऱ्या अर्थाने आरंभबिंदु होय. ह्या कालखंडात एकनाथासारख्या ब्राह्मणाने सामंजस्याचे तत्वज्ञान समाजात रुजविण्यासाठी भागवतधर्म आणि गीता ह्यांचे पाठ पठणे आरंभ केली असे दिसते. एकनाथाच्या घरी परंपरेने चालत आलेली ज्ञानदेवीची पोथी त्यांनी संशोधित केली. किंवा ही पोथी त्यांना प्राप्त झाली.

एकनाथी संशोधन

'ग्रंथपूर्वीचा अति शुद्ध। परि पाठांतरी शुद्ध अबद्ध।' अशी एकनाथी ओवी आहे. एकनाथांनी ज्ञानदेवीची प्रत संशोधित करताना कोणता घोटाळा केला हे ज्ञात नाही. एकनाथ हे भाषाशास्त्री नव्हते. त्यामुळे यादवकालीन भाषेतील अनेक अबद्ध रूपे त्यांनी आपल्या कालखंडातील भाषेच्या निकषावर घासून पुसून सुबद्ध केली असे दिसते, राजवाडे प्रतीत न आढळणाऱ्या ओव्या एकनाथी प्रतीत आढळतात. त्याअर्थी काही ओव्या त्यांनी स्वतःच्या पदरच्या घातल्या असाव्यात. ज्ञानदेवीचा पोत तपासल्यानंतर आचार्य जेथे वर्णधर्माच्या चौकटीत गीतार्थ सांगतात तेथे ज्ञानदेव 'समस्त भूते' 'लोकसंस्था' असे शब्द वापरतात. त्याअर्थी वर्णाश्रम संस्था ज्ञानदेवांना मान्य नाही असे दिसते. अर्थात मुळात वैष्णवधर्माशी विसंगत असणाऱ्या बौद्धतत्वज्ञानाला जसे हिंदुपरंपरेने

चौकटीत समाविष्ट करून पचवून टाकले तसेच ज्ञानदेवाची आदि रचणाऱ्या भागवतधर्मी कीर्तनकारांनी ज्ञानदेवांना वर्णाश्रमधर्माचा उद्गाता बनविले ह्यांत नवल नाही. पण ' ज्ञानदेवांच्या आदीत ' जो निवृत्तींचा पक्ष आहे तो जर लक्षात घेतला तर ज्ञानदेवांच्या गुरुपरंपरेचे तत्त्वज्ञान कळते. तो अभंग असा आहे :

' नाहि जातिकूळ वर्ण अधिकार । क्षेत्री वैश्य शूद्र द्विज नव्हो ॥ २ ॥
ते आम्ही अविनाश अव्यक्त जुनाट । निजबोधे स्वरूप इष्ट माझे ॥.'[1]

त्यावर ज्ञानदेवांचा पक्ष असा आहे :

कुळीचा कुळधर्म अवश्य पाळावा । सर्वथा न करावा अनाचार ॥

अर्थात ज्ञानदेवांनी ही उत्तर आयुष्यात केलेल्या तडजोडीची अभिव्यक्ती असावी. पण त्यापेक्षाही श्रौतस्मार्तधर्माच्या चौकटीत असणाऱ्या एकनाथासारख्या कन-वाळू संतांनी आपल्या पदरचे ज्ञानदेवीत घातले असावे. कारण ज्ञानदेवीतील कित्येक ठिकाणी वर्णाश्रमधर्माविषयीचे ज्ञानदेवांचे मौन एकनाथांना खटकणारे होते. ह्या भाष्यविरहित जागांना एकनाथांनी अबद्ध म्हटले असावे. कारण ज्ञान-देवांचे मूळ तत्त्वज्ञान शोधण्याची संशोधन वृत्ती एकनाथांना नव्हती हा त्या काळ-खंडाचा दोष होता. म्हणूनच गीतार्थाशी विसंगत असणाऱ्या कित्येक ओव्या काढून टाकून वर्णाश्रमाशी सुसंगत असणाऱ्या ओव्या रचून एकनाथांनी ज्ञान-देवी हा ग्रंथ शुद्ध केला असे म्हणावे लागते. कारण ज्ञानदेवीच्या संहितेत भाषेचे पदर सर्वत्र यादवकालीन नाहीत. अर्थात एकनाथापूर्वीची प्रत आढळत नाही. राजवाडे प्रतीतून ज्ञानदेवीचा प्राचीन इतिहास कळतो पण ती प्रत मात्र एकनाथोत्तर काळात लिहून घेतली आहे असेही म्हणावे लागते. ' नमोजी आद्या । वेद प्रतिपाद्या । ' या प्रथम ओवीपासून तो ' आता अभिनव वाग्विलासिनी ' या ओवीपर्यंतच्या ओव्यादेखील ज्ञानदेवांच्या असाव्यात असे म्हणवत नाही कारण ज्ञानदेवांची परंपरा वेदबाह्य, वेदविरोधी होती असेही सिद्ध करता येते. तात्पर्य ज्ञानदेवीचे संशोधन आणि पारायण एकनाथोत्तर काळांत आरंभ झाले असा तर्क करावा लागतो. आणि ज्ञानदेवीच्या पोथीमागुती व अभंगाच्या गाथेमागे ज्ञानदेवांचे अलौकिक, भावुक, कीर्तनी चरित्र आवश्यक असल्यामुळे नामदेवांचे समाधीचे अभंग. प्रकाशनाथाचे द्राविडी चरित्र ह्यांतील ज्ञानदेवांची पदे पाहू-नच चरित्रकारांनी त्यांचे चरित्र बांधले ते अविश्वसनीय आणि अनैतिहासिक झाले ह्यांत नवल नाही. ज्ञानदेवांच्या चरित्राचा मागोवा घेता ज्ञानदेव हे

१. नामदेव अभंगगाथा. सरकारी प्रत. अभंग क्रमांक. ८९०.

विठ्ठलपंत होते असेही सिद्ध करता येते. आणि त्यांचेवर पूर्वजीवनात वेदांत-विरोधी पण वेदांताशी समांतर असणाऱ्या सहजयानी विचारांचा प्रभाव होता असे दिसेल.

विठ्ठलपंत हेच ज्ञानदेव होते

महानुभवीयांच्या लेखातून विठ्ठलरुक्मिणीचा शोध घेतल्यास ज्ञानदेवांचे चरित्र विस्कटले जाते; कारण या चरित्रात विठ्ठलपंत दरवडेखोर ठरतात. ज्ञानदेवांच्या समकालीन संतांनी अथवा पुढे तीनशेवर्षे पर्यंतचे कालखंडात ज्ञानदेवांच्या मात्यापित्याची नावे ज्ञात होत नाहीत त्याअर्थी विठ्ठलपंत हे कोण होते याचा शोध घेणे अगत्याचे आहे. म्हणूनच इतस्ततः विखुरलेल्या प्रमाणांच्या आधारे विठ्ठलपंतांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करावा लागतो.

' बापरखुमादेविवरुविठ्ठलु '

या नाममुद्रेवर असणारे अभंग ज्ञानदेवांचे आहेत हे संशयातीत आहे. कारण अभंगांतर्गत तसे पुरावे आहेत. ' निवृत्तीप्रसादे ज्ञानदेव बोले । बापरखुमादेविवरु विठ्ठलु रे । [1] असे ज्ञानदेव म्हणतात. दुसऱ्या एका अभंगात ज्ञानदेव म्हणतात ' श्री गुरु निवृत्तीने दिधले । ते प्रेम कोणे भाग्ये लाधले । बापरखुमादेविवर विठ्ठले । ऐसे केले ज्ञानदेवा ॥ [2] ' पुन्हा अन्यत्र ' की बापरखुमादेविवरु विठ्ठल नामे मढिले । श्री गुरुनिवृत्तीने दिधले प्रेमसुख रया । [3] असेही सांगतात. ' निवृत्तीप्रसादे इतुके पै जाले । रखुमादेविवरे विठ्ठले मज गोवियेले गे माये ।' [4] अशा अनेक नाममुद्रांवरून बापरखुमादेविवरु ' या मुद्रेवरील अभंग ज्ञानदेवांचे असून ही नाममुद्रा निवृत्तीच्या कृपाप्रसादाने लाभली असे ते सांगतात. निवृत्तिनाथ आणि ज्ञानदेव ह्यांचा नातेसंबंध पितापुत्राचा आहे असेही अभंगातून ध्वनित होते. कारण निवृत्तींना ज्ञानदेवांनी ' बाप ' अशा आदरार्थी वचनांनी संबोधिलेले आहे. ' बाप निवृत्तीराज उपदेशिती आम्हा । ज्ञानदेवा महिमा नामे आला '। (अभंग ९२) अभंगांत अनेक स्थली—निवृत्तिनाथांना गुरुच्या नात्यानेही गौरविलेले आहे. गीताभाष्य आणि अभंग हे निवृत्तिसुत आणि निवृत्तिशिष्य ज्ञानदेवांचे आहेत हे लक्षात येते. पण

१. ज्ञानदेव अभंगगाथा. डॉ. प्र. न. जोशी संपादित-अभंग १८.

२. तत्रैव-अभंग १४१.

३. तत्रैव-अभंग २०७.

४. तत्रैव-अभंग ६९६.

'बापरखुमादेविवरु' ही नाममुद्रा मात्र ज्ञानदेवांचे पितृत्व सुचविणारी मुद्रा नसून ती विठ्ठल ह्या दैवतासाठी सर्वत्र वापरलेली आहे असे दिसते. कारण ज्ञानदेवीत वा अमृतानुभवात अशा मुद्रेचा कुठेही अप्रत्यक्ष वापर नाही. ज्ञानदेवांना परंपरेने विठ्ठलभक्तीचे लेणे प्राप्त झाले होते. कारण 'ज्ञानदेवांच्या आदीतील' स्मरण जर लक्षात घेतले तर 'तेचि हे सर्व विठोबाचे नाम। निराईस प्रेम गहिनी नाथी।' या अभंगातील ओळीवरून ते लक्षात येतेच पण विठ्ठलपंत या नामाभिधानावरून देखील ज्ञानदेवांच्या परिसरांत विठ्ठल-भक्तीचा स्रोत त्यांच्या पूर्वजांपासूनच चालू होता असे दिसते. म्हणून विठ्ठलाच्या स्वरूपाविषयीचे पण वृत्तांत ढिसाळ असणारे काही अभंग ज्ञानदेवांच्या पूर्वजीवनातील काव्यप्रतिभेचा बहर होत असे म्हणावे लागते. गीताभाष्य ही ज्ञानदेवाच्या उतार वयातील वाङ्मयीन कृती होय. डॉ. पेंडसेंनी हा क्रम नेमका उलटा सांगितला आहे. पण अमृतानुभवाच्या ओवीतून ज्ञानदेवांचे प्रवचन अत्यंत त्रोटक, रुपके प्रतीके यांचा पाल्हाळ वगळून दिसते तो त्यांच्या अननुभवी आणि अपरिपक्व अशा साधकावस्थेतील ग्रंथ होय; पण ज्ञानदेवीतील अनुभवाची गाढ प्रगाढता, रुपके; दृष्टान्त ह्यांची रेलचेल, आणि पाल्हाळ लक्षात घेता हा ग्रंथ ज्ञानदेवांच्या वृद्धावस्थेतील अपत्य होय हे ठरविता येते. अभंगातील 'बापरखुमादेविवरु' ही मुद्रा सर्वत्र विठ्ठल दैवतासाठी वापरलेली आहे. कारण 'बापरखुमादेविवरु' 'परब्रह्म साहाकारु;' 'पंचेविसापेक्षा वेगळा,' द्वैताद्वैतातीत' 'कंसचाणूरमर्दन,' 'पुंडलिकाभयंकरु' 'शून्यस्थावर जंगम व्यापून असणारा,' ज्ञानदेवाला पूजनीय असणारा सर्वेश्वर असल्यामुळे या नाममुद्रेने ज्ञानदेवांचे पितृत्व विठ्ठलपंत या व्यक्तीकडे देता येत नाही. अभंग, अमृतानुभव आणि ज्ञानदेवी या ग्रंथात देखील ज्ञानदेवांच्या मातापित्याचे नाव लक्षात येत नाही. म्हणून 'बापरखुमादेविवरु' ही नाममुद्रा विठ्ठलेश्वराची आहे असे एकदा लक्षात घेतले म्हणजे ज्ञानदेवांचे हे अभंग विठ्ठलसुताचे आहेत हा तर्कच मुळात निराधार होतो. 'बापरखुमादेविवरु' मुद्रेतून ज्ञानदेव स्वतःचे लौकिक नाव गोवून टाकतात असा तर्क बांधावा लागतो.

विठ्ठलपंतांचा संन्यास

ज्ञानदेवांचे परिचित चरित्र विठ्ठलपंतांचे आहे असे प्रमाण देणारा एक अभंग मुमुक्षूत उपलब्ध झाला होता. डॉ. प्र. न. जोशी ह्यांनी तो ज्ञानदेव-गाथेत संपादित केला आहे तो अभंग असा आहे. (अभंग क्रमांक ७३१)

‘प्रतिष्ठान क्षेत्र तेथे ज्ञानियाचे गोत्र ।
म्हणती हा पवित्र पतित झाला ॥ १ ॥
नव्हे पुरा यती ना हा ग्रहस्थ
घातला याती वेगळा रे ॥ धृ ॥
नव्हे हा आमुचा ना हा गोताचा
कुळकर्म याचे पुसो नका ॥ ’

– हा संपूर्ण अभंग अशुद्ध मराठीत आहे. त्याची रचनाही नीटस नाही. त्याअर्थी हा अभंग ज्ञानदेवांचा नाही हें स्पष्टच आहे. पण ‘बापरखुमादेविवरु विठोजी उदारु । ज्ञानियाचा गुरु म्हणे ज्ञानदेव ॥’ ह्या नाममुद्रेवर तो ज्ञानदेव भक्तांचा असावा हे उघडच आहे. या अभंगातून ज्ञानदेवांचे जे चरित्र उपलब्ध होते ते विठ्ठलपंताचे चरित्र आहे. कारण आरूढ पतितत्वाची अवस्था विठ्ठलपंताची होती. गृहस्थ आणि यतीमार्ग यातील त्रिशंकुसारखी अवस्था देखील विठ्ठलपंताचीच होती. त्याअर्थी ज्ञानदेवांचे लौकिक नामाभिधान विठ्ठलपंत होते हे या अभंगावरून लक्षात येते. विठ्ठलपंत हे ज्ञानदेव होते असे लक्षात घेतले म्हणजे विठ्ठलपंतांचा जो संन्यास होता तो श्रौतस्मार्तधर्माच्या वा वर्णाश्रमाला मान्य असा संन्यासमार्ग नसून सहजयानी संन्यास होता हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. विठ्ठलपंतांचा संन्यास हे धर्मांतर होते. आणि आळंदीच्या वा पैठणच्या ब्राह्मणांनी या संन्यासाकडे सहजयानी तंत्रमार्गाच्या दृष्टीने पाहिले होते असे दिसते. विठ्ठलपंतांवर ब्राह्मणांचा जो रोष होता त्याची कल्पना निळोबा महाराजांचे गाथेतून येऊ शकते.[१]

‘मठी नृसिंहाश्रमासी जाउनिया शरण । केले विसर्जन गृहस्थाश्रमा ॥
पूर्व आश्रमीचे त्यागुनिया नाव । जाले चैतन्याश्रम यतीधर्मे ॥
विटंबिली काया नाशिला परमार्थ । वेदबाह्य अनर्थ केला याने ॥
उबगोनि षट्कर्मा त्यजिले शिखासुत्र । आणि अपंगिले कलत्र परिगृहो ॥
नैवेद्य वैश्वदेव नाही स्मार्तध्यान । श्राद्ध ब्रह्मयज्ञ विर्वाजत ॥
यतीचिये पोटी जन्मले पतीत । नावे विपरीत ठेवियेली ॥
पतित संन्यासी पतिताचे मंत्र । पढविले अपवित्र अर्भकांसी ॥
गुरु आज्ञेवरी होवोनिया सोकाळ । लावियेला विटाळ चतुर्थाश्रमा ॥
अभिचार पूजा कापटचांचि बीजे । धोकविली वोजे मूर्खपोरा ॥

१. सकळसंतगाथा. आवटे प्रत. शके. १८४५. निळोबांचे अभंग.

–या अभंगातून विठ्ठलपंतांना ब्राह्मणांच्या पूर्वपक्षात जी दूषणे लावलेली आहेत त्यांत जनमानसातील ज्ञानदेवचरित्राच्या स्मृती जागृत आहेत असे दिसते. विठ्ठलपंतांच्या तथाकथित पुत्रांविषयीही ब्राह्मणांचे उद्गार अशोभनीय वाटतात 'हा पतिताचा शिरोमणी' विठ्ठलपंत याला यातीकूळ तर नाहीच पण 'नव्हते जे ऐकले ते नेत्री देखिले। अपूर्व ही मुले श्रीपादाची ॥११३॥' असेही उद्गार ब्राह्मणांनी व्यक्त केले आहेत. एकूण ज्ञानदेवांच्या परंपरेविषयीचा रोष निळोबा-महाराजांचे काळखंडापर्यंत कायम आहे असे दिसते.

विठ्ठलपंत आणि त्यांचे गुरु नृसिंह ह्यांची सांप्रदायिक नामाभिधाने अनुक्रमे चैतन्याश्रम व नृसिंहाश्रम अशी दिलेली आहेत. या नामाभिधानातील 'आश्रम' हे पद श्रमण जीवनमूल्याचा बोध करून देते. अशोकाच्या अभिलेखा-तून ब्राह्मण व श्रमण हे दोन वेगळे जीवनमार्ग होते हे स्पष्ट होते. श्रमण जीवनमूल्ये अवैदिक असल्यामुळे, पैठण व आळंदीच्या मीमांसक ब्राह्मणांना श्रमण संप्रदायांविषयी अनुदारता असणे स्वाभाविकच आहे. कारण वेदात जे पूजनीय ते मीमांसकांना पूजनीय असते: वेदमूल्याशी विसंगत आचार मीमांस-कांना हेय वाटतात. बौद्धांवर मीमांसकांनी जे अनुदार वाक्प्रहार केले आहेत आणि बौद्धांनी त्याची परतफेड तशाच शब्दांनी केली हा मध्ययुगीन मीमांसक आणि बौद्धसंघर्ष लक्षात घेता विठ्ठलपंतांचा श्रमणमार्ग महाराष्ट्रातील कर्मठ ब्राह्मणांना दुःसह्य होता असे ठरते.

विठ्ठलपंतांना निळोबारायाचे अभंगात यती असेही म्हटले आहे. गोरखनाथांनी स्वतःला यतीच म्हणवून घेतले आहे. 'मछिंद्र प्रसादे जती गोरख बोल्या' अशा अनेक मुद्रा 'गोरखबानीत' आढळून येतात. नाथपंथ हा देखील बौद्ध श्रमण अथवा यती पंथातून, शैवागमाच्या संकरातून उद्भवलेला आहे. नाथपंथीय आचार वज्रयानी असावा असे वाटते. ज्ञानदेवांची नाथपरंपरा लक्षात घेता ते श्रमणमार्गातून आलेले आहेत असे दिसते.

सातव्या शतकानंतर वैदिक परंपरेतील साधकांना आचार्य म्हटले जात. पण श्रीपादांना मात्र पाद हे विशेषण लावले आहे. बहुधा ते नृसिंहाचे नाव असावे. पाद हे बिरुद. सरहपाद, मच्छिंद्रपाद लुईपाद, कान्हापाद, ह्यांनाही लावलेले आहे. हे सारे साधक सहजयानी परंपरेतील असून ही परंपरा वज्रयानी बौद्ध आणि नाथांपुरती शैव परंपरेच्या संकरातून उद्भवलेली आहे. विठ्ठलपंताचे गुरु बौद्ध असावेत, असे श्रीपाद यातील पाद विशेषणाने सूचित होते.

ज्ञानदेवांच्या अभंगात निवृत्तिनाथांना सिद्ध असे बिरुद लावलेले आहे. यावरून निवृत्तिनाथांचा सिद्धपंथ होता असे दिसते. निळोबा महाराजांचे गाथेतूनही लज्जित झालेल्या ब्राह्मणांचे मुखात 'अहो सिद्धोत्तमा विश्ववंद्या'। किंवा चांगदेवांचे शब्दांत 'जन्माचे सार्थक सिद्धांचिये भेटी।' असे जे उल्लेख आहेत त्यावरून विठ्ठलपंताची तथाकथित अपत्ये सिद्धपंथी होती, आचार्यपंथी नव्हती. नागार्जुनाचा पंथ हादेखील सिद्धपंथ होता. या प्रमाणांवरून ज्ञानदेवांची परंपरा सिद्धांची वा महायानी बुद्धाची परंपरा असावी. सिद्धपंथाचा उद्‌गम नागार्जुनापासून प्रारंभ होतो. ही परंपरा आचार्यांच्या पंथाप्रमाणेच अद्वैती असून आचार्यपूर्व पण उपनिषदात ज्या तत्वांना पूर्वपक्ष म्हणून गृहीत धरले आहे त्या परंपरेतून वाहणारी परंपरा आहे. वेदांती आणि सिद्धान्ती या दोन जीवनमूल्यांचा संघर्ष ज्ञानदेवांच्या कथेच्या रूपात साकार झाला असताही ज्ञानदेवांना शंकरानुयायी ठरविण्यात इतिहासाचे अज्ञान प्रगट होते.

विठ्ठलपंतांना देहान्त प्रायश्चित्त देताना विठ्ठलपंताच्या सहजयानी मार्गाविषयीचा रोष भरून होता. ज्ञानेश्वरदर्शन खंडात म. म. श्रीधरशास्त्री पाठकांनी 'ज्ञानेश्वरांची पितृतः धर्मशुद्धी' या व्यासंगी लेखात तत्कालीन ब्राह्मण धर्मनेते धर्मशास्त्रातील वचनांविषयी अनभिज्ञ होते अशा तऱ्हेचे विश्लेषण करताना संन्यासोत्तर गृहस्थाश्रम हे आरूढ पतितत्वाचे पातक असून ते लघुपातक असल्यामुळे मिताक्षरा, धर्मसिंधु, इत्यादी स्मृतिकारांच्या निर्णयानुसार विठ्ठलपंतांना कृच्छ्रासारखे प्रायश्चित्त देऊन समाजात स्वीकृत करून घेता आले असते असे एक समर्थ प्रतिपादन केले होते. हा लेख अत्यंत मननीय आहे. पण विठ्ठलपंतांविषयी ब्राह्मणांनी जी अनुदारवृत्ती स्वीकारली ती धर्मशास्त्राच्या अज्ञानापोटी नसून परधर्मीयांच्या द्वेषात दडलेली आहे. स्वधर्मातील आरूढ पतितत्वाला प्रायश्चित्त दिले जाऊ शकते. पण विठ्ठलपंतांचे संन्यासोत्तर गृहस्थाश्रमी जीवन हे 'आरूढपतितत्वा'सारख्या लघुपातकात मोडणारे नसून विठ्ठलपंतासारख्या परधर्मीयाला श्रौतस्मार्त धर्माचे चौकटीत स्वीकारण्याचे भयानक संकट ब्राह्मणांपुढे उभे होते. महाराष्ट्रातील मीमांसक; धर्मांतर केलेल्या व्यक्तींना धर्मात स्वीकृत करून घेण्यासाठी सदैव अनुत्सुक राहिले आहेत ह्याच अनुत्सुकतेच्या व असहिष्णुतेच्या प्रवृत्तीतून शूद्रांचे अस्पृश्य झाले आहेत. विठ्ठलपंताचा जीवनक्रम मीमांसकांच्या आदर्शात अस्पृश्याचा जीवनक्रम होता. त्यामुळे धर्मशास्त्रानुसार निर्णय होणे अशक्य होते. म्हणुनच विठ्ठलपंतांना पैठणच्या मीमांसक कर्मठांनी देहान्त प्रायश्चित्त दिले. ह्याच अनुदार वृत्तीच्या तडाख्यातून वाचविण्यासाठी

महानुभवियांना आपले साहित्य सांकेतिक लिपीत लपवून ठेवावे लागले हा विचार मागे आलाच आहे. तात्पर्य विठ्ठलपंतांचा संन्यास तत्कालीन ब्राह्मणांनी व्यभिचारी तांत्रिक स्वरुपाचा सहजयानी संन्यास ठरविला होता हे जर लक्षात घेतले तर विठ्ठलपंत ऊर्फ ज्ञानदेव सहजयानी साधक होते हे सिद्ध होते. म्हणूनच पूर्वजीवनात ज्ञानदेवांच्या अभंगातून शून्यवादी, विज्ञानवादी, सहजयानी रूपकांची, दृष्टान्ताची आणि आचारविचाराभिव्यक्तीची अनेक स्थळे विखुरलेली दिसतात. ज्ञानदेवांना पूजनीय असणारा विठ्ठल हा शून्य-मूर्तीच होता. यादवकाळात यादवांच्या शैववैष्णव सामंजस्यातून विठ्ठलाला कधी शंकर, कधी विष्णु असे संबोधण्यात आले होते. पण अकराव्या बाराव्या शतकापासून बौद्धमूर्ती आणि बौद्धमूल्ये श्रौतस्मार्तधर्मियांनी कनिष्ठ देवतांच्या स्वरुपात स्वीकारून त्यांना दुय्यम स्थान दिले अथवा बौद्धमूल्ये उध्वस्त करून त्यावर शैवमूल्यांची स्थापना केली हा इतिहास जर लक्षात घेतला तर यादव-काळातील विठ्ठल हा शैव-वैष्णव पंथातील परमेश्वर म्हणून स्वीकारला गेला असला तरी मुळात तो बौद्धांचा देव असावा असे वाटते. विठ्ठलमूर्ती नेमके कोणत्या देवतेचे स्वरूप आहे त्याविषयी नामदेवांचे काळखंडातही विचारांचा गोंधळ दिसतो आहे. नामदेव म्हणतात 'विष्णुमूर्ती पांडुरंग'। पुढे म्हणतात 'म्हणे विठोजी शंकराचा। प्रत्यक्ष अवतार तुझा साचा।' (अभंग १०१६) अन्यत्र नामदेव म्हणतात 'बौद्ध अवतार चक्रपाणी.' (अभंग १०२८). अर्थातच विठ्ठल देवतेचे स्वरूप स्पष्ट झालेले नाही. पण ज्ञानदेवांनी विठ्ठलमूर्तीला शून्यवादी वज्रयानातून उत्क्रांत झालेल्या योगाचारी सहजपदी विराजित करून ठेवले आहे. ज्ञानदेव म्हणतात 'रखुमादेविवर तो। सहजपूर्ण बोधु तो गे बाई॥ (अभंग ३२)

ज्ञानदेवांचा परिवार सहजीयांचा परिवार असावा असे अनुमान नामदेव गाथेतील एका अनामदेवी रचनेतून बांधता येते.

'मुक्ताई आणि निवृत्तिराजा। सोपान सहजा सिद्ध झाले॥

–ही ओळ लक्षात घेता (अभंग ११०५) मच्छिंद्रांच्या कौलागमातील हे भक्त साधक कांही शतकांचा कालखंड उलटून गेल्यानंतर 'कौलागमी' या अर्थाने एकाच कुळातील भ्रातृभागिनेय नात्याने परिचितसे झालेले दिसतात. याच परिवाराशी बद्ध असणारे ज्ञानदेव सहजयानी साधक असावेत असे म्हणता येते. ज्ञानदेवांच्या अभंगांच्या रचनांतून हा सहज शब्द वेचून घेता येतो. अमृतानुभव किंवा ज्ञानदेवी या ग्रंथात ज्ञानदेवांनी विशिष्ट काळापुरती, विशिष्ट

विचाराची बैठक घातली होती पण त्यांच्या प्रतिभेतील अस्वस्थ खळबळीचे उन्मेष अभंगाच्या रूपाने जीवनभर प्रगट होत असल्यामुळे ज्ञानदेवांच्या उपनेणिवेतील संस्कार त्या अभंगातून शोधून काढता येणे शक्य आहे. भाषा, शैली, आणि अभिव्यक्ती यांचे निकषावर ज्ञानदेवांचेच अस्सल म्हणून ठरणारे जे अभंग आहेत त्यांत त्यांनी 'सहज' ही संज्ञा वापरलेली असून या रचनादेखील सहजयानी सिद्धांच्या रचनेप्रमाणे गुह्य आणि मधुराभावी आहेत.

ज्ञानदेव म्हणतात 'रखुमादेविवरे विठ्ठले भोगिले । लंपट जहालिये सहजानंदी ।' (अभंग ३१०) अन्यत्र ज्ञानदेव सांगतात :

'निरंजन वना गेलिये साजणी ।
तेथे निर्गुणे माझ्या मनी वेधियेले ।
बापरखुमादेविवरु विठ्ठलु सहज सावळा
निर्गुण दाविला विठुरा गे माये ॥ (अभंग २६७)

या अभंगातील ज्ञानदेवांची अभिव्यक्ती लक्षात घेण्यासारखी आहे.

'आवडी रिघाले घर आपुले ।
सहजी समावले स्वरूपी तो माय ॥' (अभंग ५०२)

'सहजा सहज तो। सहज सुखनिधान तो गे बाई ॥' (अभंग ३७) किंवा 'सहजबोधी अनुभव तो : परमतत्वी अनुराग तो गे बाई ।' (अभंग ४१) या अभंगांच्या ओळीतून सहज याचा अर्थ विनासायास अथवा नैसर्गिक असाच घेतला आहे. (डॉ. प्र. न. जोशी) पण सहज ही संज्ञा सहजयानाची बोध करून देणारी आहे हे जर लक्षांत घेतले तर ज्ञानदेवांची ही अभिव्यक्ती 'सहजयानी' आहे असे ठरते.

'गरुवार झाली अंबुला व्याली । व्येउनिया मेली माझ्याठायी
बापरखुमादेवीवरा विठ्ठली शेजबाज । सहज सहजाकार
अंबुला देखा (३१७)

– या रचनेतदेखील ज्ञानदेवांचा 'रखुमादेविवरु' सहजाकार स्वरूपी' आहे. असेच ज्ञानदेव सांगतात. 'माझे डोळसमाजी । सुनीळ सहजी । होय तू बिजी । बाहूलिये ॥' असे ज्ञानदेव म्हणतात.

या रचनांतून ज्ञानदेवांचा विठ्ठल हा शून्यमूर्ती, सहजमूर्ती होता असे म्हणता येते. ज्ञानदेवांच्या अभंगातून सहजयानी तत्वेही शोधता येतात. पण त्या आधी सहजयानी पंथाचे स्वरूप लक्षात घेणे आवश्यक ठरेल.

सहजयान

सहजयानावर विस्तृत भाष्य करण्याची ही जागा नव्हे. तरीपण सहजयानाच्या उत्क्रांतीचा इतिहास शोधणे मात्र येथे आवश्यक आहे. कारण नाथांच्या साधनेमागे आणि भक्तांच्या नामभक्तीमागे सहजयानी परंपरेची बैठक आहे असे दिसते. बौद्धपरंपरेतून सहजयान अवक्षेपित होण्यास मध्ययुगीन वेदप्रतिपाद्य अशा परंपराच्या आघातांतून वाचण्यासाठी सहजयानी हा वेगळा पंथ निर्माण झाला असावा असे दिसते. महायानधर्माचे पतनातून सहजयानाचा उद्‌गम हे काहीसे राखेतून उडणाऱ्या फिनिक्स पक्षाप्रमाणे आहे.

सहजयान पंथाचा उद्‌गम शोधण्यासाठी मध्ययुगीन भारतातील धार्मिक संघर्षाचा शोध घेणे अगत्याचे आहे. मध्ययुगीन भारतातील धार्मिक संघर्ष महायान बौद्ध आणि मीमांसक या दोन विरोधी पंथातील संघर्ष होता. गुप्तांचे कालखंडापासूनच यज्ञयागादि क्रियांचे पुनरुज्जीवन झाले होते. त्यावरून मीमांसकांचा जोर गुप्तांचे कालखंडापासूनच वाढला असावा असे दिसते. मीमांसक हे वेदप्रतिपाद्य आचारविचारांचे आसव प्राशन करून जगलेले ‘भाट्ट मती’ असून त्यांना बहुदेवतावाद मान्य आहे (polytheism) गुप्त नरेशांच्या नाण्यांवरील अनेक देवतांच्या प्रतिमांवरून गुप्तकालीन बहुदेवतावाद मीमांसकांच्या मताचा प्रभाव सूचित करणारा आहे. पण गुप्त काळापासून तो हर्षकाळापर्यंत मीमांसक आणि बौद्ध ह्यांत संघर्षाचे वातावरण नसावेसे दिसते. हर्षोत्तर कालखंडात कुमारीलभट्टाने मात्र बुद्धांशी उभे वैर मांडले. कुमारीलभट्ट, मंडनमिश्र, सुरेश्वराचार्य, आणि शंकराचार्य ह्यांच्या तर्ककर्कश प्रतिपादनामुळे बौद्धांना पराभूत व्हावे लागले. कारण या काळांत बौद्धांच्या बुद्धिमत्तेला ओहटी लागल्यासारखी दिसते. अशोभनीय निंदाव्यंजक शब्दांनी परस्परातील द्वंद्वाने विकृत वळण घेतले. या दोन श्लोकावरून ते लक्षात येईल –[१]

‘ यथा नकुलदन्ताग्रस्पृष्टा या काचिदोषधिः ।
सर्व सर्पविषं हन्ति क्रीडद्‌भिरपि योजिता ॥
वेदवादिमुखस्यैवं युक्तिर्लौकिकवैदिकी ।
या काचिदपि शाक्यादि सर्पज्ञानविषावहा ॥ ’

---

१. बौद्धदर्शन और वेदान्त. डॉ चंद्रधरशर्मा यांचे ग्रंथातून उद्धृत केलेले श्लोक.

शाक्य सर्पांच्या ज्ञानविषाला नष्ट करण्यासाठी वैदिकांची युक्ती ही जणु नकुलदंतांनी स्पर्शित औषधीवनस्पतीलारखी. या सर्पाचे विष उतरविण्यास पुरेशी आहे.' त्यावर बौद्धांचे उत्तर असे : 'कृष्णविषैरिह दृष्टोऽपि स्वल्प-शक्तिर्द्विजो जडः'। उच्छ्वासमपि नो कर्तुं शक्नोति किम् बाधितुम् ॥'

'शाक्यसर्पांच्या दर्शनाने हे दुर्बल जडमती ब्राह्मण श्वाससुद्धा घेऊ शकत नाहीत.'

मीमांसक व वेदांती प्रहारात टिकू न शकलेले शांतरक्षितासारखे शांतिप्रिय बौद्धपंथीय सिद्ध तिबेटात आश्रयाला गेले; आणि काही बौद्ध सिद्धांनी बंगालमध्ये आश्रय घेतला. बंगालमध्ये या बौद्ध पंथातून बहुजनसमाजाला आकृष्ट करणारा एक नवा पंथ उदयाला आला. बहुजनसमाजाच्या अपभ्रंश-भाषेत, गीतांच्या आश्रयाने, नामसंकीर्तनाच्या माध्यमातून सुलभ अशी साधना बौद्धसिद्धांनी प्रसृत केली. रंजक स्वरूपाच्या माध्यमाने हा नवा बौद्धपंथ बहुजनसमाजात लोकप्रिय ठरला ह्यात नवल नाही. अल्वारी संतांनी दक्षिणेला कृष्णभक्ती जागविली तशीच बंगालात ह्या सिद्धांच्या अपभ्रंश दोह्यातून व कवनातून आदिनाथाचा पंथ जिवंत ठेवला. तो पंथ सहजयानी पंथ होय. विज्ञानवाद, वज्रयान, अशा महायानी बौद्धांच्या विचारांनी आणि सुलभ अशा नीतितत्त्वावर आधारलेल्या आचारांनी सिद्धांचे सहजयान बंगालकडे परिपुष्ट झाले आणि हा सहजयानी पंथ पुढे नाथपंथ म्हणून अकराव्या शतकात अवशिष्ट राहिला. सरहपाद हा सहजयानी मताचा प्रस्थापक होय. सहजयानी सिद्धांच्या अपभ्रंश चर्यागीतातून हिन्दी काव्यगंगेचा उद्‌गम झाला आणि ह्याच गीतांच्या चाकोरीतून महाराष्ट्री–प्राकृतातील ओवी आणि अभंगांनी विठ्ठलभक्तीचा मार्ग शोधून काढला. ओव्यांची बांधणी, अभंगाचे गायन, विठ्ठलाची वारी, नामस्मरणासारखा सोपा मार्ग, तीर्थाटनादी सायासाची उपेक्षा, योगयागविधींचा त्याग, विठ्ठलमूर्तीची निळीआभा, चैतन्यमूर्ती विठ्ठलाची शरीरस्थ जागा, ही मराठी भक्तीची वैशिष्ट्ये सहजयानी वैशिष्ट्ये आहेत. भार्यात्याग हादेखील सहजयानी परंपरेला अभिप्रेत असणारा मार्ग आहे.

सहजयानाचे तत्त्वज्ञान व आचार मार्ग

सरहपाद हे सहजयानाचे प्रवर्तक होते. दोहाकोशाच्या प्रस्तावनेत राहूल सांकृत्यायनांनी सरहपादांची जीवनमूल्ये स्पष्ट केलेली आहेत. त्यातच सहजयानी विचारधारांचे दर्शन करविलेले आहे. 'सहजसमाधे सुख से रहिबो'

असे उद्‌गार संत कबीरांनी काढलेले आहेत आणि गीतेच्या उपसंहारात ज्ञानदेव म्हणतात :

'येरु आर्तु जिज्ञासु अर्थार्थी ।
हे भजती जिये पंथी ।
ते तिन्ही पावोनि चौथी ।
म्हणिपत आहे ॥ १११२ ॥

– एऱ्हवी तिजी ना चौथी । हे पहिली ना सरती । पै माझिये सहजस्थिति । भक्ति नाम ॥ १११३ ॥ ऐसा हा सहजु माझा । प्रकाशु जो कपिध्वजा । तो भक्ती या बोजा । बोलिले गा । १११७ ॥ ज्ञानदेवीच्या या ओव्यातूनही ज्ञानदेवांना सहजपंथ अभिप्रेत असावा असे वाटते. ज्ञानदेवांच्या अभंगातील प्रतीके, दृष्टांत, रूपके, रहस्योक्ती यांचा मागोवा शोधता मत्स्येंद्रांचे कालखंडामागे असणाऱ्या सरहपादादि सिद्धांच्या सहजयानी विचारांनी परिप्लुत अशा दोह्यांत ती शोधावी लागतील. सहजपंथीय विचारात मत्स्येन्द्रांनी 'नाद आणि बिंदु' तत्त्वांना जागा दिली. सरहपादांच्या आध्यात्मिक व रहस्यवादी वचनांचा अर्थ न समजल्यामुळे किंवा विकसनाच्या प्रक्रियेत पुढे शांतरक्षित वा भुसुकपाद यांचे कालखंडात सहजयान हे वामाचाराचे आश्रयी झाले त्याच वामाचारी विचारांचा प्रभाव बहुधा मत्स्येंद्रादि नाथांच्या विचारसरणीवरही आधीपासून असावा. ह्या वामाचारी पंथाला नैतिक बैठक देण्याचा प्रयत्न गोरक्षनाथांनी केला. गोरखनाथी शुद्ध बुद्ध स्वरूपाची विचारधारा ज्ञानदेवांच्या पार्श्वभूमीला होती. मत्स्येन्द्र अथवा लुईपाद सरहपादांचे शिष्य होते.

'जइ जग पुरिअ सहजानन्दे[१]
णाच्चहु गाअहु विलसहु चंगे' (१३६)

– या सरहपादांच्या सहजानन्दी अभिव्यक्तीत भोगवादी जीवनाचा मार्ग सांगितला नसून 'नाचु कीर्तनाचे रंगी' अशी नामदेवी विचारधारा तीत प्रवाहित झाली आहे. त्याच अर्थाने मीरा म्हणते 'नाच नाच फिर रसिक रिझाऊ' हाच नृत्यगीताचा रंग वारकऱ्यांच्या नामधुंदीतही दिसतो. ज्ञानदेव म्हणतात 'कुंचे पताका झळकती । टाळ मृदंग वाजती । आनंदे प्रेमे गर्जती ।'

'तस्मात् सहज जगत् सर्वं सहजस्वरुपमुच्यते ।
स्वरूपमेव निर्वाणं विशुद्धाकार चेतसः ॥'[२]

---

१. दोहाकोष - संपादन राहुल सांकृत्यायन. बिहार राष्ट्रभाषा परिषद.
२. हे वज्रतंत्र. डॉ. एस. बी. दास यांचे तांत्रिक बुद्धिजम् ग्रंथातून उद्धृत –

सरहपादांनी सांगितलेला नाचगाण्याचा विलासरंग भोगवादी जीवनाच्या कुंचल्यांनी उधळला नसून नामभक्तीच्या धुंदीत रंगून जाण्याची ही सहजवृत्ती सरहपादांनी दिलेली आहे. सहजयान हे शून्यवादी आणि करुणेचे तत्वज्ञान आहे. या पंथाचे जवळचे नाते 'वज्रयानाशी' आणि त्यापूर्वी 'विज्ञानवादाशी' आहे. —जगताचे स्वरूपच सहज आहे आणि विशुद्ध चित्ताने या सहजतत्वाचे निर्वाण स्वरूप प्रतीत होते अशी 'ही वज्रतंत्रातील' व्याख्या आहे. सहजतत्वाचे वर्णन शब्दातीत असते. 'न अन्येन कथयते सहज न कस्मिन् अभिलाभ्यते।'[१] चर्या-गीतीकोशातील प्रस्तावनेत सहजतत्वाचे निरूपण केवळ गुरुमुखानेच शक्य असते हे स्पष्ट करण्यासाठी एक संस्कृत अवतरण दिलेले आहे. ते महत्वाचे आहे. 'यथा कुमारी सुरतं सखीमुखात् श्रुणोति वर्णाक्षरतो 'अगोचरं,। तथैव कल्याणजनो गुरोर्मुखात्, करोति कर्ण सहजं विजानतः।'[२] सहजतत्त्वाचे निरूपण गुरु आदेशातूनच शक्य असते.

'गुरु वअण अमिअ सर धवहिं ण पिविअउ जहिं
बहु सात्थात्थ मरुत्थलिहि तिसिअ मरिब्बो त्तेहि ॥'

—गुरुवचनामृताचे सेवन करता जो शास्त्रार्थाच्या मागे लागला तो मरुस्थलात भटकून मेला असे सरहपाद सांगतात[३] पण गुरुवचनामृत हेदेखील शब्दातीत असते. म्हणून मौन आवश्यक असते. सरहपादांचे तत्वज्ञान काण्हपादांनी उचलून घेतले. काण्हपाद म्हणतात, सहजानंदाची अभिव्यक्ती गुरुमुखाने व केवळ मौनातूनच प्रगट होणारी आहे.[४] 'जो मणगोअर आला जाला (इंद्रजाला)। आगम पोथी इष्टामाला ॥ भण कइसे सहज बोलबा जाअ। जेइ बोली तेत वि टाल। गुरु बोब से सीसा काल। भणई कान्ह जिण रअण (जिनरत्न) वि कइसा। काले बोब संबोहिअ जइसा ॥' काण्हपादाच्या अपभ्रंशभाषाबद्ध दोह्यांत कुठेतरी मराठीची छाया दिसतेच. काण्हपाद म्हणतात शास्त्रांनी, आगमांनी, माळा जपून जे ज्ञात झाले ते इंद्रजालाप्रमाणे आहे. जे कायावाचामन अगोचर आहे त्या सहजतत्वाची व्याख्या होणार कशी? त्याची व्याख्या

१. हे वज्रतंत्र.

२. चर्यागीतीकोश. प्रबोधचंद्र बागची– प्रस्तावना– पृष्ठ ३५.

३. दोहाकोश. राहूल सांकृत्यायन. दोहा ४४.

४. चर्यागीतीकोश. प्रबोधचंद्र बागची. चर्या ४०.

अनुक्रमणिका

करताना गुरु मौन होतो शिष्य बधिर होतो. गुरूचा उपदेश वाणीपंथातीत असतो. तत्पूर्वी सरहपादांचाही तसाच दावा होता.

'जो अवाच्च तहि किह वक्खाणे.' जे अनिर्वचनीय आहे त्याला वाचेने कसे सांगायचे? म्हणूनच पुढे सरहपाद म्हणतात :

मन्त ण तन्त ण धेअ ण धारण। सव्ववि रे बढ विभम् कारण। ' मंत्र-तंत्रादि क्रिया विभ्रमासच कारण आहेत. भुसुकपाद म्हणतात 'माआजाल पसरिउ रे बांधेलि माआहरिणी। सद्गुरुबोहे बुझिरे कासु कहिनी' (चर्या २३). मायाजालात बद्ध असणारी ही हरिणी सद्गुरुवचनानेच मुक्त होणे शक्य आहे. 'सो तं सहजानंद गुरुचरणेषु पृच्छ.' असे सरहपाद सांगतात. सहजानंद अथवा परमपद हे मौनानेच जाणून घ्यावयाचे असते आणि बधिरतेने श्रवण करावयाचे असते व तेही गुरूपाशीच. कारण कृष्णाचार्यपाद म्हणतात : 'मोहमलं छिन्नं गुरूपदेशेन.।' 'बाई मी लिहिणे शिकले सद्गुरु-रायापाशी।' असे ज्यावेळी जनाबाई म्हणते त्यावेळी सिद्धांपासून तो ज्ञानेशापर्यंतचा गुरुभक्तीचा आणि अनन्य गुरुश्रद्धेचा वारसा ह्या भक्तांमागे असतो. सरहपादांचे अनुयायी लुईपाद म्हणतात 'यस्य वर्णश्चिह्नं रूपं न ज्ञायते। स कथम् आगमेन वेदेन कथ्यते।' (चर्या २९). 'लुईपादांच्या वचनांवरून सिद्धांची परंपरा व्रेदांवर विश्वसून राहणारी नसून ती स्वयंप्रज्ञ वा 'बोधि-चित्ताशी' निगडित आहे असे दिसून येईल. लुईपाद हे जर मत्स्येन्द्रनाथ असतील तर सरहपादांचे तत्वज्ञान लुईनाथांच्या तत्त्वज्ञानांत अवतीर्ण झाले होते असे ओघाने सिद्ध होईलच. नाथपरंपरा बौद्धसिद्धांची सहजयानी परंपरा होती हे चर्यागीतीकोशातील प्रस्तावनेतून लक्षात येते '.नित्यमेव जातिवाद-खण्डनपरायणानां। नित्यमेव नाथे मनस्कारव्रतधारिणां। नित्यमेव सेशं संविधाय बौद्ध सिद्धपथं। नित्यमेव नौमि चरणेषु अजातिचारिणां॥ (प्रस्तावना-काराने हा श्लोक स्वतः रचलेला आहे वा त्याला कुठे आधार आहे हे कळण्यास मार्ग नाही.) सरहपाद आणि त्यांच्या परंपरेतील कृष्णाचार्यपाद, लुईपाद, भुसुकपाद ह्यांच्या तत्वज्ञानाच्या सरितांचे प्रवाह गोरखनाथांच्याही विचारात झिरपलेत ते लक्षात घेण्यासारखे आहे. सिद्धसिद्धान्त पद्धतीतील पंचमोपदेशात गोरक्षनाथांनी 'सहज' पंथ अद्वैती होता हे सांगताना 'विश्वातीतं परमेश्वरं विश्वरूपेणावभासमानमिति। एकमेवास्ति इति स्वस्वाभावेन यद् ज्ञानं तद् सहजं प्रसिद्धं।'[1] अशी व्याख्या केलेली आहे. 'सहजसंयमसोपायाद्वैत-क्रमेण' असा प्रस्ताव पुढे गोरखनाथांनी मांडलेला असून, 'सहजं स्वात्मसंवितिः

१. सिद्धसिद्धान्तपद्धती. डॉ. कल्याणी मल्लिक..... पान. २५-२६.

'तज्ज्ञेयं सद्‌गुरोर्वचनात् नान्यथा शास्त्रकोटिभिः
न तर्कशब्दविज्ञानात् नाचाराद्वेदपाठनात्' ॥ ३१ ॥
वेदान्तश्रवणान्नैव तत्त्वमस्यादि बोधनात्
न हंसोच्चारणाज्जीव ब्रह्मणोरैक्यभावनात् ॥ ३२ ॥
न विधिर्नैव वर्णश्च न वर्ज्यावर्ज्यकल्पना
न भेदो निधनं किञ्चिन्नाशौचं नोदकक्रिया ॥ ५४ ॥

—गोरखनाथांनी वर्ण विधी, या विषयीची निरर्थकता प्रगट केली आहे तसाच सामाजिक आशय सरहपादांच्या दोह्यातून प्रगट होतो. 'अद्वैतं परमं पदम्' असे गोरक्षनाथ म्हणतात. 'वेइविवज्जिअ जो उअज्जई' (द्वैतविवर्जित) असे सरहपाद म्हणतात आणि 'ण उ सो धेअ ण धारण जाषा' असे सांगतात.

'जइ चाण्डाल घरे भुन्जइ तअवि लग्गइ लेउ।
जइ पमाएं विहि बसे बढ लद्धउ भेउ॥ (दोहा. ११२)

—चान्डाळाच्या घरचे भोजनाने दोष लागत नाही. हे सारे भेद मूर्खांनी निर्माण केलेले आहेत असे सरहपादांचे तत्वज्ञान आहे तेच गोरखनाथांनी सांगितले आणि नाथपंथीयांच्या माध्यमातून तेच ज्ञानदेवापर्यंत प्रवाहित झाले.

'म्हणोनि कुळ जाती वर्ण। हे आघवेचि गा अकारण' अशीच ज्ञानदेवांची धारणा आहे. ज्ञानदेव म्हणतात 'उत्तमापासूनी अंत्यजावरी। मुक्तीची सेल मागावी रे रे।' विठ्ठलाच्या पवाडयांनी मुक्तीची द्वारे उघडतात. मन मावळून जाते आणि मग कुणाची जातकुळी विचारण्याची गरज नसते. 'नाही जातिकुळ म्या तुज पुशिले। मन मावळले देखोनिया (४०७)* आमचा परिवार हरिभक्तीचा आहे. अशावेळी 'जातीची विजाती नाही पै कुळधर्म।' (४८४) 'मी उत्तम पैलहीनु। भूती द्वेषाद्वेष ठेले रे' (९२०) अशा वृत्तीने सुख दूर पळते. ईश्वराच्या भक्तीच्या महाद्वारात साऱ्यांनाच प्रवेश आहे 'यापरी पापयोनिही अर्जुना। कां वैश्य शूद्र अंगना। माते भजता सदना। माझिया येती।' ज्ञानदेवांच्या गीताभाष्यातून ज्ञानदेवांचा पक्ष स्पष्टच आहे. असे असता 'मग वर्णाश्रमासि उचित। जे विशेष कर्म विहित। तेही बोळखावे निश्चित। उपयोगेसी॥' असे ज्ञानदेव म्हणतात या विसंगतीचा शोध घेण्यासाठी ज्ञानदेव हे दुभंगी व्यक्तिमत्त्व होते की सहजयानी पंथातून ते मीमांसकांशी

* अभंगांचे क्रमांक डॉ. प्र. न. जोशी संपादित अभंगगाथेप्रमाणे दिलेले आहेत.

जीवनसंघर्षात तडजोड करताना पराभूत झाले होते ह्याचा 'बाकी इतिहास' अज्ञात आहे.

सरहपादांपासून तो गोरखनाथापर्यंत श्रुतिप्रामाण्य गौण ठरवून ' परम निरंजन ' तत्वाची व्याख्या करण्यासाठी सिद्धांनी मौनाचेच महत्व मान्य केले हे जर लक्षात घेतले तर ज्ञानदेवांची प्रमाणमीमांसा मौनपंथाने आणि गुरुश्रद्धेने परिपोषित आहे हे ध्यानात येते. ज्ञानदेवांची विठ्ठलमूर्ती ही निरंजनाचे ठायी, शून्याचे ठायी, सहजानंदाचे ठायी विराजित असते. 'जयाते पाहता परतला आगमु। निगमा नाकळे दुर्गमु।' अशा शब्दांत ज्ञानदेवांनी परमपदाचे वर्णन केलेले आहे. ज्ञानदेवांच्या या वर्णनाशी लुईपादाची अभिव्यक्ति साम्य दर्शविते.

गुरुकृपेचा अरुणोदय झाला आहे. 'वाग्विद्येची उलुके निघाली मौन्याच्या ढोली। विकल्पाच्या अंगी चारी साही लोपली' (२४६). 'जे जाले शब्दातीतू। गुह्य भावा॥।(४४०) अशी ज्ञानदेवांची अभिव्यक्ती आहे. निवृत्तीने जे सुख दिले त्या सद्‌गुरुप्रसादाचे वर्णन करताना ज्ञानदेव म्हणतात 'जे गुह्याचे मौन्य माळा। ते सज केले करतळामळा' (४३१) देहांतर्गत विठ्ठलाच्या स्वरूपाविषयी ज्ञानदेव म्हणतात 'जेथे जाय तेथे मौन्यचि पडिले। बोलवेना पुढे काय करू' (६९०) या विठ्ठलस्वरूपात दडलेल्या परमपदाचे वर्णन करण्यासाठी निवृत्तिरायांनी ज्या खुणा दाखविल्या त्यांची प्रशंसा करताना 'बोलण्याला शीण होईल.' पण या परमपदाचे स्वरूप शब्दज्ञानाने आकलन व्हायचे नाही. 'आता प्रेताचे अलंकारसोहळे। का शब्दज्ञाने जे डौरले। दीपने देखती कांही केले। ऐसे जाणोनिया शीण न मनी॥ (६८७). परमात्म्याविषयी बोलावेच तर,'पडे मिठी तेथे बोलणेचि नुठी' अशी अवस्था होते. योग्यांचे जे बीज जे शून्याचे गुह्य आहे 'शब्दांचा अनुवाद नसे जेथे' (७५७) त्याच्या शोधासाठी मौनी हिंडत असतात (७३६) पण मी मात्र निवृत्तीच्या प्रसादाने ते जाणले आहे. 'महावाक्यादि शब्द। तत्त्वमस्यादि बोध। हेही आम्हा सकळ वाउगे रया।' (७३०) म्हणुनच या परमपदाचा अर्थ समजला तरी ज्ञानदेव म्हणतात 'अर्थ हा समजोन मौन्य धरा।' (७३७) कारण एकदा मौनाची मिठी पडली की शब्द उरणार नाहीत. 'मौन्याचिये मिठी सगळेचि नाही) ८७३).

गुरूचा महिमा वर्णन करताना ज्ञानदेव सांगतात :–

'गुरुविण जो प्राणी। शब्द संतांचे बहु पाठी गे। दिसे तितुके नासे। ऐसे गोष्टी बोले भ्रमिष्ट गे। आत्मा कळला नाही। जपतप साधन तीर्थ खोटे गे। (८३५). म्हणुनच 'सद्‌गुरु बोलाचा विश्वास। मानस स्थिरावुनी परीस।

जेथे ध्यानाचा अवकाश आकाश फावलीया. ।। (४३४) आत्मानंदाचे वर्णन करताना ज्ञानदेव म्हणतात ' मुकियाचे परी आनंदु भीतरी। (५४८) ' तिथे अनुवाद खुंटला असतो ' (५१५).

ज्ञानदेवांची विठ्ठलमूर्ती शून्य स्वरूपी विराजित आहे. ' शून्याशून्याधार शून्य शेजे हरी। शून्यामाजी घरी विवलासे ' ह्या वर्णनात परमेश्वराला शून्याचा आधार, शून्याची शेज आणि शून्याचेच घर आहे असे सांगून ज्ञानदेव म्हणतात, बापरखुमादेविवर विठ्ठल अवघा। शून्याशून्यवेगज्ञानघन ।। (९५०) ' सहजा सहज तो । सहज सुखनिधान तो गे बाई ' अशी विठ्ठलाची महती, ज्ञानदेव गातात. ' बापरखुमादेवीवरु विठ्ठलाला सहज मोलेविणे विकत घेतले ' अशी ज्ञानेशांची जाहिरात आहे. विठ्ठलाने परमबोधाने ह्या संसाराची भुली काढून घेतली आणि ' ठसावली देही परब्रह्म मूर्ती । सहजी सहज स्थिती जाली वो माये । ' असे ज्ञानदेव सांगतात त्यावेळी त्यांना सहजयानी अभिव्यक्ती अभिप्रेत असते. ही सहजस्थिती प्राप्त झाली की ' निरंजनाचे अंजन नेत्रांत घातले जाते। ' (४९९)

' विदा ज्ञानेन ठान् शून्यान् लाति गृह्णाति यः स्वयम् । ' तस्मात् विठ्ठल ते नाम ' अशी व्याख्या पद्मपुराणाचे उत्तरखंडात दिलेली आहे. त्यावरून विठ्ठलमूर्ती ही मुळांत शून्यमूर्ती असून पुंडलिकाने त्या मूर्तीची प्रस्थापना केली असे दिसते. ही मूर्ती जर विष्णूची असती तर लक्ष्मीची प्रतिमा पायाशी असणे आवश्यक होते. ती शैवमूर्ती असती तर नामदेवांच्या अभंगातून तिचे नाते पार्वतीशी दाखविले असते पण नामदेवी अभंगात विठ्ठलाचा नातेसंबंध रुक्मिणीशी आहे.

विठ्ठलमूर्ती ही मुळात विज्ञानेश्वराची शून्यमूर्ती असून कृष्णभक्त निवृत्तीच्या उपदेशानंतर ज्ञानदेवांनी ह्याच मूर्तीला कृष्णाचे ठायी योजले. शून्यवादाचा उद्गाता नागार्जुन हादेखील कृष्णभक्त होता हे जर लक्षात घेतले तर शून्यवादी बौद्धांनी कृष्णपूजा स्वीकृत केली होती असे दिसते. कान्हापाद या सिद्धांच्या नामाभिधानांवरून त्यांना कृष्णभक्तीचे वावडे नसावेसे दिसते. अमृतानुभवातील ज्ञानदेवांनी सांगितलेले तत्त्वज्ञान ' सेश्वर वज्रयानीतत्त्वज्ञान ' आहे हे लक्षात घेता ज्ञानदेवांचा सहजयानी पंथ हा ' सेश्वर सहजयांनी पंथ ' होता असे म्हणता येते. म्हणूनच सहजयानी पंथाला मान्य असणाऱ्या शून्यवादी परमतत्त्वापलीकडे ज्ञानदेवांचा द्वैताद्वैतातीत, शून्यातीत

विठ्ठल सजलेला होता. मुळांत शून्य मूर्तीचे स्वरूप ज्ञानदेवांनी शून्यातीत केले, म्हणुनच ज्ञानदेव म्हणतात–

'सहज गुण होतें निर्गुण झाले
भलत्या झोंबले निराकारे ॥ ५ ॥
'बापरखुमादेवीवरु शून्याहुनी वेगळे।' (अभंग १०७१)

बंगालमधील धर्म ठाकूराची मूर्ती शून्यमूर्ती असून तिचे पौरोहित्य जसे अब्राह्मण पुरोहिताकडे होते.[१] तसेच पुंडलिकाचे पूजन कोळी पुरोहितांकडेच होते. पुढे या पुंडलिकाचे समाधीवर शिवलिंगाची स्थापना करण्यात आली. मुळांत पुंडलिक हादेखील बौद्धपंथी असावा व त्यानेच पद्मपुराण रचनेच्या आधीचे कालखंडात मध्ययुगीन महाराष्ट्रात बौद्धांची शून्यमूर्ती म्हणून विठ्ठलाची स्थापना केली असावी. विठ्ठलाचे बहुसंख्य पूजक बहुजनसमाजातील होते हे लक्षात घेता विठ्ठल हा ब्राह्मणाळलेला देव नसावा असे दिसते:

ज्ञानदेवांची विठ्ठलमूर्ती द्वैताद्वैतातीत आहे. तो त्यांनी निर्वाणी ठेवलेला आहे. ज्ञानदेव म्हणतात 'मधुर वेदवाणी। न पवे ज्याच्या गुणी। ते ठकावले निर्वाणी। नेति मुखे वो माये ॥ या परते बोलणे। न बोलणे होणे ॥ (२३) 'पाहाता या डोळा न दिसे काही केल्या। व्यापूनिया ठेला बाहिजु भीतरी। तो पदपिंडा अतीतु भावाभावविरहितु। बाप रखुमादेविवरु विठ्ठलु हृदयां आतु रया ॥२४॥ "द्वैताद्वैत अद्वैत तो गे बाई। रखुमादेविवरु तो। सर्वादि सर्वेश्वरु तो गे बाई' (३५) असे ज्ञानदेवांच्या विठ्ठलमूर्तीचे स्वरूप आहे. येथेदेखील ज्ञानदेवांचे सरहपादांच्या विचाराशी साम्य आहे. 'रखुमादेविवरु तो। द्वैताद्वैतातीत तो गे बाई (३९) असे ज्यावेळी ज्ञानदेव म्हणतात त्यावेळी 'भावाभावे जो परिच्छिन्न उ। तह जगत स्वभावे विलिन उ। जब्बै तहँ मन निश्चल थाकै। तब्बै भवनिर्वाण हि मुञ्चै ॥ या सरहपादांच्या दोह्याचे स्मरण होते. या दोह्यावर भाष्य करताना महापंडित राहूल म्हणतात 'भव (संसार) और निर्वाण को एक बतला कर सरह ने निर्वाण के आकर्षण को कम कर ऐहिक जीवन के मूल्य को बढाया इसिलीये भोगोंको त्याज्य नही ग्राह्य ठहराया[२] महापंडितांच्या ज्ञानसाधनेविषयी नितांत आदर ठेवूनही असे म्हणावे लागते की सरहपादाच्या तत्त्वज्ञानातून उत्क्रांत झालेल्या भुसुकपादादि सिद्धांच्या तांत्रिक मार्गाचा प्रवाह सरहपादाच्या विचारात शोधण्यासाठी

१. हमारे कुछ प्राचीन लोकोत्सव. मन्मथराय, पान १३१.
२. दोहाकोश. राहूल सांकृत्यायन, प्रस्तावना, पान. ३४.

त्यांनी सरहपादांना भोगवादी जीवनाचे समर्थक ठरविण्यात चूक केलेली आहे. सरहपाद किंवा नाथ ह्यांना ह्या देहाचे आणि इंद्रियजन्य कर्माचे महत्व मान्य असले तरी सरहपाद वा त्यांचे सिद्धानुयायी भोगवादी जीवनाचा आदर्श त्याज्य ठरवितात. 'भावाभावे परिच्छिन्न उ। या अपभ्रंश दोह्यातील अर्थ जाणून घेण्यासाठी सरहपादांचे अनुयायी मत्स्येन्द्रनाथ ह्यांचे नावावर असणाऱ्या 'ज्ञानकारिकातील' कांही कारिका मार्गदर्शक ठरू शकतात. 'अभावं भावनातीतं चित्ताचित्तविवर्जितम् ॥' या कारिकेप्रमाणे भावभावातीत अवस्था साधून घेणे आवश्यक ठरते. 'सर्वद्वन्द्वविनिर्मुक्तम्' अशी अवस्था सरहपादांना मान्य असावी. कारण चित्त स्थिर केल्याशिवाय, भावभावांना छेदून टाकल्याशिवाय भवनिर्वाणापासून सुटका नाही असे सरहपाद सांगतात. सरहपादाचे निरंजनपद भव आणि निर्वाणाचे पलिकडे आहे. ज्ञानदेवाची निरंजन विठ्ठलमूर्ती हीदेखील निर्वाणाचे पैल आहे. 'गुणत्रयविनिर्मुक्त' अशी निर्वाणपदाची व्याख्या केल्यानंतर 'चतुर्थन्तु मनश्चैव, भिन्नाभावविनिर्मुक्तं, इंद्रियातीतं, अव्ययम्' अशा विशेषणांनी परमोत्तम अवस्था वर्णन करणारे मत्स्येन्द्र, हेच जर लुईपाद असतील तर सरहपादांचेच तत्वसूत्र त्यांनी विस्तारलेले आहे असे म्हणता येतेच पण 'शून्यं निरंजनं ज्ञात्वा मुच्यते नात्र संशयः' असेही ज्यावेळी मत्स्येन्द्र 'ज्ञानकारिकेत'* सांगतात त्यावेळी तेदेखील सहजयानी साधक परंपरेतच बसलेले असतात. अर्थात सरहपादांनी त्याज्य ठरविलेली नादबिंदूची प्रतीके मात्र मत्स्येन्द्रांनी ज्ञानकारिकेत सांगितलेली आहे आणि ती ज्ञानदेवांनी कुठेकुठे मान्य केली आहे असे ज्ञानेशांच्या अभंगातून कळते. ज्ञानकारिकेच्या माध्यमातून सरहपादांच्या भवनिर्वाणातीत अवस्थेचा परिचय होऊ शकतो. कारण भुसुकपादांनी आपल्या चर्येत 'करुणा मेह निरंतर फरिआ। भावाभाव द्वन्दल दलिआ। उइत्ता गअण माझे अदभूता। पेख रे भुसुक सहजसरुआ। (चर्यागीती ३०) असे उद्गार काढले आहेत. "करुणेचे मेघ निरंतर पाझरू दे; भावाभावादि द्वन्दाचे निर्मूलन कर. गगनामध्ये सहजानंदाची उद्भूत चंद्रकोर उगविलेली आहे."

करुणा

करुणा हे सहजयानातील महत्त्वाचे तत्व. ही करुणा सहजयानात बुद्धापासून आलेली आहे. करुणा चित्तातील शक्ती होय. हीच शक्ती मानवाला बंधमुक्त करते. बौद्धतंत्रात करुणेला 'उपाय' असेही म्हटले जाते. शून्यता आणि

* कौलज्ञाननिर्णय–संपादन प्रबोधचंद्र बागची.

अनुक्रमणिका

करुणा अथवा प्रज्ञा आणि उपाय यांच्या संगमातूनच मानवाला महासुखानंद मिळू शकतो. प्रज्ञा आणि उपायादि संज्ञा सहजयानाने वज्रयानायासून घेतल्या. महायान तत्वज्ञानाच्या विकसनात प्रज्ञा आणि उपाय वा शून्यता आणि करुणा ह्यांनी वेगवेगळी प्रतीके धारण केली. 'हे वज्रतंत्रात' प्रज्ञा योगी असून करुणा ही मुद्रेच्या स्वरूपात व्यक्त केलेली आहे. 'शून्यता करुणा भिन्नम् बोधिचित्तं इति स्मृतम् ॥' प्रज्ञोपायविनिश्चय सिद्धीत 'करुणेला नौका म्हटलेले असून' करुणारूपी नावेतून सहजानंदाच्या किनाऱ्याला पोहचता येते. म्हणूनच मुक्तीचा उपाय 'करुणा' होय. बौद्धतंत्रांत प्रज्ञेला शक्ती असे म्हटले असून करुणा हे शिवतत्वाचे ठायी मांडले आहे. 'शक्तिस्तु शून्यता दृष्टि:' असे सांगून 'शिवशक्तिसमायोगात् सत्सुखं परमद्वयं' असे शिवशक्तियोगाचे वर्णन 'अद्वय वज्रसंग्रहातून' प्राप्त होऊ शकते. बौद्धांच्या शिवशक्ती योगाचे पुढे शैवतंत्रात शिवपार्वतीच्या स्वरूपात रूपांतर झाले: अमृतानुभवातील शिवशक्ती योगाचे वर्णन वज्रयानी वा सहजयानी प्रज्ञा आणि करुणेच्या प्रेममय मीलनाचे वर्णन आहे. हे लक्षात घेता ज्ञानदेवांचा सहजयानी मार्ग अधिक प्रगट होतो.

काह्नपाद विचारतात 'कोणत्या नावेने जाशील ?'

आईससि जासि डोम्बि काहरी नावे ? (चर्या १०)

त्यावर कम्बलाम्बरपाद म्हणतात. 'सोने भरिती करुणा नावी।' 'करुणारूपी स्वर्णाने ही नौका भरलेली आहे. या करुणेच्या नावेतून शून्यमार्गाने कृष्णाचार्य महासुखाला गेला. 'चिअ कळाहार सुणतमाङ्गे। चलिल काहन महासुख सांगे (चर्या १३). कृष्णपाद अन्यत्र म्हणतात 'करुणा पिहाडि खेलहु नअबल। सद्‌गुरु बोहे जितेल भवबल. ॥ (चर्या १२). करुणेच्या पीठिकेवर, सद्‌गुरूच्या उपदेशाने खेळून मी भवबल जिंकून टाकले आहे. करुणेचे आणि शून्यतेचे अथवा प्रज्ञोपायाचे तत्वज्ञान सरहपादांनीही सांगितले आहे. सरहपाद म्हणतात करुणा-रहित शून्यतेने उत्तम मार्ग सापडणार नाही (दोहा १७) किंवा केवळ करुणेने मोक्षप्राप्ती नाही. (दोहा १७). पण दोहोंच्या ऐक्यातून मात्र भव आणि निर्वाण राहणार नाही. प्रज्ञोपायादि तत्वांनी अथवा शून्यता करुणेच्या संयोगातून प्रगट झालेल्या रूपकातून सिद्धांच्या रहस्यमयी स्वनांनी कामुक अभिव्यक्तीचा आश्रय घेतला. हीच कामुक अभिव्यक्ति गौळणी विरहिणीच्या अभंगातून ज्ञानदेवांनी साकार केली. करुणेविषयी ज्ञानदेव म्हणतात 'निवृत्ती सांगे ज्ञाना योगाची धारणा। जीवशीव करुणा चक्षु दृढ करी ॥ (४६९) 'शांतिदयाक्षमा करुणानिधि प्रेम। नेऊनी परब्रह्म भावे मिळती (७७) हा सर्व संसार रुटिका

आहे असे सांगून 'तीर्थव्रती भावना धरी रे करुणा। शांती दया पाहुणा हरि करी' (७४) असेही ज्ञानदेव सांगतात 'ज्ञानेसहित ज्ञान विज्ञाने धन। वृत्तीचे समाधान निवृत्ती करी' अशा अभिव्यक्तीतून ज्ञानदेवांनी विज्ञानमार्गाला अभिप्रेत असणारे ज्ञान आणि उपाय सांगितले आहेत असे दिसते. 'विज्ञानी राहणे गुरुकृपा' (९५). असा त्यांचा उपदेश आहे. 'उन्मनी लागो रे नीज। निजबाळा सहज' असे सांगून ज्ञानदेव म्हणतात 'भेदि सुषुम्नेचे अंग। रविशशी समरसे। प्रणवाचा संयोग। विज्ञाने सिद्धि पाही। ज्ञान नुरेची समूळ ॥ ४॥ (८३७) देहाचे मिथ्यात्व सांगताना ज्यावेळी ज्ञानदेव 'तारू हरपले मृगजळी' (४७२) किंवा 'निवृत्तीचे तारु कृष्णी कृष्णसुख। ज्ञानदेवा चोख दिधले नाम॥' (५२८) असे सांगतात त्यावेळी सिद्धांच्या अपभ्रंश कवनांचा वारसा घेऊन त्यांची प्रतिभा स्वयंप्रज्ञेने उन्मेषित झालेली असते असे दिसते. आर्यदेवपाद म्हणतात 'अकट (आश्चर्य) करुण डमरुलि बाजअ। आजदेव निरासे राजअ॥ धृ॥ छाडिअ भयघिण लोआचार। चाहन्ते चाहन्ते सुण बिआर॥ "करुणेचा डमरु वाजत आहे. आर्यदेवाला कोणतीच आस राहिलेली नाही. भयघृणादी क्षुद्र विचार सोडून दे आणि शून्य विचाराचे ग्रहण कर.' (चर्या ३१) प्रज्ञोपायादि उपायांनी प्रगटण्यासाठी कामुक प्रतीकांची तंत्राने विणलेली वस्त्रे घेतलीत. गुण्डरीपाद म्हणतात 'जोइनि तँव बिनु खणहि न जीवमि। तो मुख चुम्बी कमलरस पीबमि। योगिनी तुझ्या मुखाचे चुम्बन घेऊन मी कमलरस प्राशन करीन. (चर्या ४) कान्हपाद एका चर्येत म्हणतात 'आलो डोम्बी तोए सम करिबो मो सङ्ग। निधिन काहन कापालि जोइ लाङ्ग॥' (चर्या १०) योगिनी मी तुझे बरोबर समागम करीन व कापालिकासारखा नग्न होईन. 'हे वज्रतंत्रात' प्रज्ञातत्वाला 'डोम्बी' म्हटलेले आहे. 'अस्पर्शा भवति यस्मात् तस्मात् डोम्बि प्रकथ्यते ॥' गुण्डरींची– योगिनी ही ज्ञानमुद्रा असून योगी बोधीचित्त होय. तात्पर्य सिद्धांच्या या कामुक अभि-व्यक्तीचा शोध घेतला तर असे दिसते की सिद्धांच्या सहजयानाचा वारसा घेऊन पूर्वजीवनात विठ्ठलभक्तीत रंगलेल्या ज्ञानदेवांनीही अशाच रहस्योक्तींचा आश्रय घेतला असल्यामुळे 'विषयोपभोग प्रत्यक्ष व्यवहारात अनुभवावयास मिळाला नाही म्हणून त्याबद्दल राहिलेली जबरदस्त वासना परपार्थविवेचनात वरील अभंगातल्या सारखे दृष्टांत देऊन अप्रत्यक्ष रीतीने ती तृप्त करून घेण्याच्या अज्ञात हेतूने असले अभंग एखाद्या अननुभवी मूर्खाने वा भोंदूने लिहिले असावेत[1].

---

१. ज्ञानेश्वरदर्शन साहित्यखंड प्रा. गजेंद्रगडकरांचा लेख (पान ३०९)

असा जो आरोप गजेंद्रगडकरांनी व त्यांचेनंतर डॉ. शं. गो. तुळपुळे ह्यांनी 'पाच संतकवीत' ज्ञानदेवांच्या गौळणी व विरहिणीच्या अभंगाचे संदर्भात केला त्याचे कारण ह्या दोन विद्वान समीक्षकांना ज्ञानदेवांची शैशव प्रतिमा सुखावत असते. सरहपादांच्या या रचनेतून सिद्धांच्या कामुक रहस्योक्तींचा मार्ग थेट ज्ञानदेवां-पर्यंत आलेला आहे. सरहपादांची रचना अशी आहे. 'उंच उंचा पावत (पर्वत) तहि बसइ सबरी बाली।.....उमत सबरो पागल सबरो, मा कर गुली गुहाडा।... तिअ धाउ खाट पडिला सबरो। महासुह सेज्जि छाइली। सबरो भुजंग ठाइरामणि दारी, पेक्खत राति पोहाइली। सून निरामणि कण्ठे लइला। महासुहे राति पोहाई॥[१] 'उंच उंच पर्वतावर शबरी बाला विराजित आहे... शबर उन्मत्त झाला आहे. (मौनात पडून रहा) शब्द करू नकोस. तिच्या पर्यंकावर शबर झोपला. महासुखाची शेज फुलून आली. नैरात्म्याला कंठाशी धरून सारी रात्र संपून गेली. नैरात्म्य ही त्या शबर भुजंगाची प्रिया होय.' नैरात्म्यता हे प्रज्ञातत्व आहे. तिलाच डोम्बी असेही म्हटले आहे. बौद्धतंत्रात नैरात्मा देवता आहे. ती मातेच्या वात्सल्याने ओतप्रोत भरलेली आहे. 'हे वज्रतंत्रातील' नैरात्मा आणि बोधीतत्व यांच्या समागमाचे वर्णन मनोरंजक आहे:

'In Sādhana Mālā we find that Heruka as embraced by his prajnā ... Lord Ādi Buddha embraced by his prajnā is said to be the Advaya.'[२] In Hevajra Tantra we see that goddess Nairātmā deeply moved by the miseries of the beings is entreating the lord to explain all the secrets through which the sufferings world may be delivered. The lord is moved by her request, he kisses her and coaxes her in deep embrace and explains to her all the secrets of yoga ... in deep passion of the nature of sahajabliss.'

हे महासुख असते कसे? 'तत्सुखं किदृशो देव कथयस्व महाप्रभो' अशी ज्यावेळी नैरात्म्यदेवीची पृच्छा असते त्यावेळी 'भावाभावविनिर्मुक्तस् चतुरानंदैकतत्परः। निष्प्रपंच स्वरूपोऽहं सर्वसंकल्पवर्जितः। अशा शब्दात 'हे वज्रतंत्रात' त्याचे वर्णन केलेले आहे.

१. चर्या गीती कोश— चर्या २८.

२. ॲन इंट्रोडक्शन टू तांत्रिक बुद्धिझम्. एस्. बी. दासगुप्ता ह्यांचे पुस्तकातून घेतलेले उतारे.

'शून्यता करुणा भिन्ना दिव्यकाम सुखस्थिता ।
सर्वकल्पविहीनाहम् निश्चप्रपंचा '.निराकुला ॥

नैरात्माशी बोधितत्वाचा समागम झाल्यानंतर सुखाची एक एक अनुभूती वाढत जाते आणि शेवटी चतुर्थानंद प्राप्त होतो तोच चतुर्थानंद म्हणजेच सहजानंद होय. डोम्बी हेरुक नावाच्या सिद्धाने हे वज्रतंत्राचा आधार घेऊन लिहिलेल्या ग्रंथात आनंदाच्या विभिन्न स्तराचे वर्णन करताना म्हटले आहे.[१]

'आनंदेन सुखं किंचित् परमानन्दस्ततोऽधिकम् ।
विरमानंदो विरामः स्यात् सहजानन्दस्तु शेषतः ॥

ज्ञानदेवांच्या गौळणी विरहिणीतून कामुकतेचे जे अधिष्ठान दिसते त्यामागे या सिद्धपंथीय प्रतीकांचा वारसा आहे. कारण ज्ञानदेवांचा पंथ सहजयानी सिद्ध पंथ आहे. नैरात्म्य – हेरुक – नैरात्मा – शबर. डोम्बी – शबर या प्रेयसी प्रियकराच्या मीलनातच पराकोटीचा सहजानंद सामावलेला असतो. अशाच आनंदाची अनुभूती व्यक्त करण्यासाठी मायादेवीचा पुत्र बुद्ध आणि त्याची भार्या गोपा ह्यांची प्रतीके वापरून बुद्ध आणि गोपा यांचे समागमातून महासुखाची कल्पना बौद्ध तांत्रिकांनी प्रगट केलेली आहे.[२] 'आता बुद्धियोग इंद्रियाचा तो तू गोपवेष साचा' (४७१) असे ज्ञानदेव म्हणतात. ज्ञानदेवांचा रखुमादेवीवर हा बौद्धांच्या तंत्राप्रमाणेच शून्यातीत असा नीळवर्णी भगवान असून त्याच्यापासून भोग मागणाऱ्या वा त्याच्या मीलनसुखासाठी तडफडणाऱ्या विरही गौळणी या प्रज्ञाशक्ती होत. गौळणी विरहिणीच्या अभंगातून सिद्धाचार्यांच्या प्रेरणेतून प्रज्ञोपायांच्या मीलनाचे तत्व ज्ञानदेवांनी स्वप्रतिभेतून रंगविलेले आहे हे लक्षात घेतले म्हणजे एखाद्या ओंदूची रचना म्हणून या अभंगाची उपेक्षा करण्यात 'योगाचारातील' तत्वाचा प्रवाहच खंडित केल्यासारखे होईल. 'कासयाची चाड मज नाही वो साजणी । एकल्या निर्गुणी वेधियेले माये ।' असे सांगून ज्ञानदेव म्हणतात 'आजिवरी होते मी मोकाट । तंव डोळे फुकट मोडा तुम्ही' पण आता मी विठ्ठलाचे घरी निघाले आहे. 'बाप रखुमादेविवरु विठ्ठलाची घरवात झाले । जन्मवरी एकांत करुनी ठेले ॥ (२६९)

'अंबुला बाहेरी भोगी धरणीवर । मग तया श्रीहरी सांगो गुज ।' (३०३) या उपभोगातूनच पुढे 'रखुमादेविवरे विठ्ठले भोगियले । लंपट झाले सहजानंदी ॥ (३१०) अशी अवस्था प्राप्त झाली आहे. ज्ञानदेवांच्या

१. ॲन इंट्रोडक्शन् टु बुद्धिस्ट एसोटेरिझम् –भट्टाचार्य –पान ८१.
२. इंट्रोक्शन् टु तांत्रिक बुद्धिझम् –पूर्वोक्त. पान १०३.

गौळणी द्वैताद्वैतातीत आहेत 'द्वैताद्वैता विरहित गौळणी।' अमृत दुडिया भरोनिया सांजवनी गे माये। (२४८) आणि संसाराच्या वाटेवरच बोधिस्वरुपात कृष्ण भेटतो. प्रज्ञेला उपायाने गाढ आलिंगन दिले असते. किंवा बुद्धाने जसे गोपाचे चुंबन घेतले असते. तसेच मग कृष्णाने 'एक्या करे धरी बिजा करे वेढारी। चुंबन दे हरी मग मी पळालिये गो। ऐसी पळत पळत गेलिये कान्होने मोहलिये। माझी मीच जालिये मग मी समोखिलिये गो।' (२५०) सरहपादांच्या कृष्णाचार्यपादांच्या अभिव्यक्तीसारखीच ही अभिव्यक्ती मधुराभावात समाविष्ट करण्यापेक्षा 'सहजानंदी' योगाचारी परम सुखाच्या कल्पनेची वाट दाखविणारी अभिव्यक्ती म्हणून स्वीकारणे अधिक शास्त्रशुद्ध होईल.

'माया त्यजूनिया जाली। अकुळांचे कुळ। तनु जात बरळ। फिटले भ्रांती पडळ। दोन्ही एक जाली।'

प्रज्ञा आणि उपाय यांच्या मीलनासाठी उत्सुक झालेली प्रज्ञा म्हणते 'चंदनाची चोळी। माझे सर्व अंग पोळी। कान्हो वनमाळी। वेगी भेटवा का॥' सुमनाची सेज शीतळ वो निकी। पोळे आगीसारखी। वेगी विझवा का॥ (२६३) ज्ञानदेवांच्या गौळणींचा विरह हा कुणा 'विषयोपभोगात कल्पनेने रममाण होऊ पाहणाऱ्या प्रेमलंपटाचा विरह नसून तो नीलवर्णी प्रज्ञेची, नीलवर्णी, बोधीसत्वाशी समागमोत्सुक अशी विरही अवस्था आहे. ज्ञानदेव म्हणतात 'चोरट्या मधुकरा कमळी घेतलासे थारा। मोतियांचा चारा राजहंसा॥५॥ अंगणी चापया तू परस रे चापया। असुरी माचया भीनलीया'॥ मोतियाचे पाणी वाहे निळिये सारणी। सगुणाची लावणी लावुन गेला॥

निळ्याने आता मोत्यासारखे पाणी ओतले आणि मला सगुणपण दिले. पण त्याचे सुख काय सांगावे. चोरट्या भ्रमराने कमळांचा आश्रय घेतला. मला राजहंसीला मोत्याचा चारा मिळाला. पण हे क्षणभरच. पुन्हा तो निघून गेला. आंगणातल्या चापयाच्या झाडा मी तुला सांगत आहे.– मला आता अश्रू भरून आले आहेत. कारण काय ?

'आता येईल म्हूण गेला वेळु कां लावला। सेला जो भिजला मुक्ताफळी।' आता येतो असे सांगून गेला पण आता मोत्यांचा शेला आसवांनी भरून गेलेला आहे. वाट पाहे मी एकली। मज मदन जाकळी। बापरखुमादेविवरु माझे मानसीचा होये। तयालागी सये मी जागी सुनी (२८६). कृष्णपादाचार्य म्हणतात 'डोम्बीएर सङ्गे (प्रज्ञासंगे) जो जोइ (जोगी) रत्तो। खणइ न छाडअ सहज उन्मत्तो। (चर्या १९) [अपूर्ण

श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडे

सत्तावनचे स्वातंत्र्ययुद्ध आणि त्याचे निंदक : ३

स्वार्थ आणि परार्थ

सत्तावनच्या युद्धावरील तिसरा आक्षेप म्हणजे युद्धाचे पुढारी स्वार्थ प्रेरित होते. युद्ध यशस्वी झाले असते तर बहादूरशहा, नानासाहेब पेशवे, राणी लक्ष्मीबाई व राजा कुमारसिंग यांना आपले गेलेले राज्य परत मिळाले असते. तात्या टोपे हा पेशव्यांचा नोकर होता व त्याने केलेल्या लढाया केवळ पेशव्यांची आज्ञा पालन करण्यासाठी केल्या. याप्रकारे सत्तावनच्या निंदकांनी युद्धाचे सारेच पुढारी निकालात काढले आहेत.

अशा तऱ्हेच्या वादपद्धतीला उत्तर द्यायचे म्हणजे तीच आक्षेपकांच्या गळी उतरवायची यापेक्षा दुसरा मार्ग नाही. जे राजे वा राज्यकर्ते देशावर आलेल्या परचक्राला तोंड देतात ते सर्वच वरील पद्धतीने निकालात निघू शकतात. "पाक व चीन यांनी भारतावर आक्रमण केले तेव्हा जे भारतीय सैनिक त्याच्याविरुद्ध लढले ते स्वातन्त्र्याच्या रक्षणासाठी लढले नाहीत कारण तात्या टोपेप्रमाणे ते केवळ नोकरी बजावीत होते. त्यांचा स्वार्थ त्यात गुतलेला होता. स्वतंत्र भारताचे राज्यकर्ते देखील परचक्राचा विजय झाला असता तर पदच्युत झाले असते, म्हणजे परचक्राला तोंड देण्यात त्यांचा स्वार्थ गुंतला होता, म्हणून तेही स्वातंत्र्यरक्षणासाठी लढले असे म्हणता येत नाही. राणा प्रतापाने अकबराशी जो चिरस्मरणीय लढा दिला तोही स्वतःचे राज्य वाचविण्यासाठी. म्हणजे स्वार्थसाधनाव्यतिरिक्त या लढ्यात उदात्त व स्फूर्तिदायक असे काही नव्हते. छत्रपति शिवाजी महाराजांनी मोगली आक्रमणाला जे तोंड दिले व पुढे त्यांच्या वंशजांनी खुद्द औरंगजेबाच्या आक्रमणाशी जी पंचवीस वर्षे अश्रुतपूर्व अशी झुंज दिली तिचे स्वरूप स्वतःचे राज्य वाचविणे या स्वार्थापुरतेच मर्यादित होते ! " आम्हा नादान भारतीयांचा इतिहास जाऊ द्या. निन्दकांचे दैवत जे इंग्रज त्यांच्या एलिझाबेथ राणीने स्पॅनिश आरमाराचा धुव्वा उडविला ही एक इंग्रजी राष्ट्राची वीरगाथा समजली जाते. पण " स्पॅनिश आक्रमण यशस्वी

झाले असते तर एलिझाबेथचे राज्य गेले असते म्हणून ती स्वार्थासाठी लढली, त्यात राष्ट्रीय वीरगाथा ती कसली ? अशी भूमिका निन्दक घ्यायला तयार असतील तर सत्तावनच्या पुढाऱ्यावरील त्यांचे आक्षेप निदान सुसंगतीच्या कसोटीला तरी उतरतील.

येथे नीतिशास्त्राचा एक महत्त्वाचा प्रश्न उद्भवतो. एखादी कृति केवळ स्वार्थसाधक आहे म्हणून हीन ठरते व एखादी केवळ निस्वार्थ आहे म्हणून उदात्त ठरते काय ? याचे उत्तर निःसन्दिग्धपणे नाही असे आहे. शेक्स्पीअर, न्यूटन व तानसेन या प्रतिभाशाली पुरुषांनी कोणता त्याग केला ? त्याग तर सोडाच ' उलट पैसा, राजमान्यता, लोकमान्यता वगैरे जीवनात ज्या ज्या प्राप्तव्य गोष्टी आहेत त्या त्यांच्या पायाशी लोळण घेत होत्या. पण केवळ एवढ्याच कारणासाठी त्यांचे कार्य महनीय नव्हते असे म्हणता येईल काय ? उलट रुचकर अन्नाचे सुख लागू नये म्हणून पालापाचोळा खाणारे, काट्यावर निजणारे, नाहक डोळे फोडून घेणारे व समाजहितासाठी काहीच न करणारे अतीव त्याग करीत असतात एवढ्याच कारणासाठी त्यांचे वर्तन रोगट नसून उदात्त असते असे म्हणणे समर्थनीय ठरेल काय ?

दुसरे असे की सत्तावनच्या निन्दकांच्या मते त्या युद्धाची मूळ प्रेरणा शिपायांची होती, वर-उल्लेखिलेल्या पुढाऱ्यांची नव्हतीच. हे जर खरे असेल तर पुढाऱ्यांच्या हेतूंचा विचार करण्यापेक्षा शिपायांच्या हेतूंचा विचार करण्याने सत्तावनच्या युद्धाच्या स्वरूपावर प्रकाश पडण्याचा संभव अधिक आहे. पण शिपाई स्वार्थाने प्रेरित झालेले होते असे सत्तावनचा कोणताही निन्दक म्हणत नाही. शिपाई धर्मरक्षणासाठी लढले हे त्यांनाही मान्य आहे. अर्थात सत्तावनच्या युद्धाची आदिप्रेरणा स्वार्थसाधन ही नसून धर्मरक्षण ही होती हे सत्तावनच्या इरसाल निन्दकांना देखील मान्य करणे भाग आहे.

राजरजवाडे, शिपाई व जनता

चवथा आक्षेप : सत्तावनचे युद्ध हे राजेरजवाडे व शिपायांचे युद्ध होते, त्यात जनतेने भाग घेतला नाही. या आक्षेपात राजेरजवाडे व शिपाई हे जनतेतले वर्ग नाहीत, ते आकाशातून पडतात व इतर जनतेशी काहीही संबंध न ठेवता सागरातील एखाद्या बेटाप्रमाणे विभक्त जीवन जगतात हा गर्भितार्थ आहे. राजेरजवाड्यांच्या बाबतीत हे मत काही अंशी ब्रिटिश प्रचार व काही अंशी त्याच्या जोडीला मार्क्सच्या भाकडकथा यातून निर्माण झाले आहे. १८५७

साली राजेरजवाडे हेच जनतेचे राजकीय पुढारी होते. बिहारात मातीच्या भांड्यात अन्न खाणार नाही म्हणून कैदी बण्ड करून उठले तेव्हा त्यांची समजूत काढण्यासाठी इंग्रजांना राजा कुमारसिंगाची मनधरणी करण्याची पाळी आली होती. कुमारसिंग बण्डाची तयारी करीत आहे असा सुगावा लागूनदेखील त्याला उघडपणे कैद करण्याचे धैर्य इंग्रजांना झाले नाही कारण असे काही केल्यास लोक बण्ड करतील असे त्यांना वाटत होते. कुमारसिंग इतका लोकप्रिय होता. पाटण्याच्या मॅजिस्ट्रेटला पाठविलेल्या हुकमात सरकारने स्पष्टपणेच याची कबुली दिली आहे. झाशीची राणी आपल्या प्रजेत किती लोकप्रिय होती याचे वर्णन पुढे करण्यात येईलच. औधच्या नबाबांच्या लोकप्रियतेमुळे सारा औध प्रान्त इंग्रजाविरुद्ध उठला होता. आजदेखील राजामहाराजांना स्वतःच्या मुलखात निवडणुकीत हरविणे फार कठिण आहे. म्हणून राजेरजवाड्यांचे बण्ड हें तस्मादेव जनतेचे बण्ड ठरते.

राजेरजवाड्याप्रमाणेच शिपायांचा वर्ग हादेखील जनतेहून स्वतंत्र असा वर्ग नाही. एतद्देशीय शिपायांच्या मदतीने राज्य करणाऱ्या परकीय आक्रमकांनी ही कल्पना रूढ केली आहे. इंग्लण्डचा टॉमी हा इंग्रजी जनतेचा अविभाज्य घटक आहे,. टॉमी ही इंग्रजी जनतेहून एक स्वतन्त्र जात आहे असे इंग्लंडमध्ये कुणी म्हणू जाईल तर त्याचे हसे होईल. पण शिपायांचा जनतेशी जेवढा संपर्क राहील तेवढाच परकीय सरकारला अधिक धोका असतो म्हणून या दोहोत अनुल्लंघ्य भिंती निर्माण करण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. शिपाई व जनता असा भेद करणारे सत्तावनचे निन्दक कोणाची भाषा बोलत आहेत हे यावरून स्पष्ट आहे.

शिपायाला आई, बाप, बायकामुले, जात व मित्रपरिवार असतो. पोटासाठी परकीय सरकारची त्याने नोकरी केली तरी त्याची ही बन्धने तुटत नाहीत. शिपायांच्या आप्तेष्टांमध्ये परकीय सरकारबद्दल द्वेष धुमसत नसता तर नुसता शिपायात तो पसरणे शक्य झाले नसते. रेव्हरंड केनेडी लिहितो, "जे शिपाई आम्हाला निष्ठावान् राहिले त्यांना इतर शिपायांनी बहिष्कृत केले एवढेच नव्हे तर त्यांना जातीबाहेर टाकण्यात आले. काही लोकांना तर त्यांच्या घराची दारेदेखील बन्द झाली. त्यांचा चोहोकडे धिःकार होई व जिवाला देखील अपाय होण्याची भीती असे."

जनतेचे पुढारीही तेच

मेरठच्या शिपायांना बेड्या ठोकण्यात आल्या तेव्हा इतर शिपायांना बाजारात फिरणे कठिण झाले. जाता येता त्यांची छी थू होऊ लागली. "तुमच्या

बांधवांना इंग्रजांनी छळले अन् तुम्ही हातात बांगड्या भरून स्वस्थ बसला" म्हणून वेश्या देखील हिणवू लागल्या. मेरठचा उठाव अकाली होण्याचे हे एक कारण होते. झाशी पडली तेव्हा इंग्रज शिपाई झाशीत शिरून भयंकर जाळपोळ व कत्तल करू लागले. अशा परिस्थितीत देखील "झाशीच्या राणीने उगीचच इंग्रजाशी वैर काढून आमच्यावर हा दुर्धर प्रसंग आणला" अशी आपल्या राणीविरुद्ध तक्रार एकाही नागरिकाच्या तोंडून ऐकू आली नाही असे विष्णुभट गोडसे याच्या वृत्तान्तावरून दिसते. तात्या टोपे पराभव झाल्यावर महिनोगणती देशभर फिरत होता, त्याला कुठेही लोकाश्रय मिळण्यास अडचण पडली नाही. साऱ्या भारतात नेहमी "वीरोत्तमा" लक्ष्मीबाई, "पाताळयन्त्री" नाना, "गरुडभरारी" तात्या टोपे व "ऐंशीतला तरणाबांड" राजा कुमारसिंग यांचे पोवाडे निनादत राहिले, त्यांचा पराभव करणाऱ्या रोज, कॅंपबेल प्रभृतींचे पोवाडे भारतीय जनतेने कधीं गायिले नाहीत.

सत्तावनच्या उठावाला जनतेची सहानुभूति नव्हती या आक्षेपाच्या समर्थनासाठी मंडलिकासारख्यांचे उद्गार उद्धृत करण्यात येतात. तसेच हा उठाव फसला त्याअर्थी त्याला जनतेची सहानुभूति नसली पाहिजे असेही अनुमान काढण्यात येते. उठाव फसणे हे जर जनतेची सहानुभूति नसण्याचे प्रमाण असेल तर सत्तावनप्रमाणे बेचाळीसचा उठावदेखील फसला म्हणून त्यालाही जनतेची सहानुभूति नव्हती असे म्हणावे लागेल.

मंडलिकासारख्यांचे उद्गार प्रातिनिधिक समजण्याचे कारण नाही. ब्रिटिश राज्य आल्यावर इंग्रजी शिकून सरकारी नोकऱ्या व वकिली वगैरे सरकारसंबंधी व्यवसाय करणाऱ्या लोकांचा जो वर्ग उत्पन्न झाला त्याचा स्वार्थ ब्रिटिश राज्याशी निगडित होता. हा वर्ग परकीयांचा बगलबच्चा होता, जनतेचा प्रतिनिधि नव्हता. परकीयांचे बगलबच्चे म्हणून इंग्रजी शिकलेल्या बंगाली बाबूंच्यावर जनता हल्ले करी, सत्तावनच्या आंग्लशिक्षिताप्रमाणेच बेचाळीस साली देखील क्रांतीच्या उठावानंतर एकाच महिन्यात काही लोकांनी क्रांतीच्या विरुद्ध उठाव करून गांधी टोप्या जाळण्याचा उपक्रम सुरू केला होता. युद्धकालात नोकऱ्या दिल्यामुळे ब्रिटिश सरकारबद्दल कृतज्ञ झालेले लोक या उठावाच्या मागे होते.

मजुमदारांचा वदतोव्याघात

उठावाला जनतेची सहानुभूति नव्हती असा सतत उद्घोष करणाऱ्या मजुमदारांच्या लिखाणातच जनतेच्या उठावाचे पदोपदी उल्लेख आहेत.

अनुक्रमणिका

उदाहरणार्थ : " A series of mutinies of sepoys, followed in many cases by the revolt of the civil population, convulsed nearly the whole of Northern India ...... The mutinies in Delhi and some other regions, notably Awadh, Rohilkhand and west Bihar, soon merged themselves into the revolts of the civil populations." म्हणजे जवळ जवळ सर्वच उत्तर भारतात शिपायाबरोबरच जनतेचेही उठाव झाले. जनतेच्या उठावाचे सगळ्यात रौद्र स्वरूप औध प्रांतात दिसले. चार्लस् बॉल लिहितो " या प्रांतात स्वातंत्र्ययोद्धयांना शिधा घेऊन फिरावे लागत नसे कारण त्यांना जनताच खाऊ घाली, त्यांना आपले सामान उघड्यावर ठेवून जाता येत असे कारण स्वतंत्रतासैनिकांचे सामान चोरण्याचा अधमपणा कोणीही करीत नव्हते. शत्रू कोठे आहे याची बित्तंबातमी त्यांना लोक पुरवीत. ब्रिटिश शिबिरातले सारे भारतीय हे स्वातंत्र्ययोद्धयांचेच हस्तक होते. ते त्यांना सारी माहिती पुरवीत."

औध प्रांताइतकीच नव्हे तरी फार मोठ्या प्रमाणात इतर प्रांतातही अशीच परिस्थिति होती. " All classess of people in India were throughly discontented and disaffected against the British" अशी कबुली मजुमदारच देतात. रे. केनेडी लिहितो एक विद्वान् ब्राह्मण मला म्हणाला " भारतातून तुमचे उच्चाटन व्हावे व वाड-वडिलांच्या संस्कृति अनुसार आम्ही जगावे ही माझी सर्वश्रेष्ठ इच्छा आहे. अलाहाबाद जिल्ह्यातील स्थानिक मॅजिस्ट्रेट लिहितो " येथले सर्व जमीनदार व बहुतेक मुसलमान बंड करून उठले आहेत. अलाहाबादचे ब्राह्मण या उठावाचे पुढारी आहेत."

शेतकरी व व्यापारी

ब्रिटिश " शांततेने सर्वात जास्त गांजलेला वर्ग म्हणजे शेतकऱ्यांचा. ब्रिटिशांची सारापद्धति जीवघेणी होती. स्थूल उत्पन्नाच्या ५५ टक्केपर्यंत सारा मागितला जाई व उत्पन्न बहुधा होते त्याच्या सवाईने अंदाजले जाई. पूर्वीच्या पद्धतीत सारा पिकाच्या रूपात घेतला जाई व बाकी कितीही थकली तरी शेतकऱ्याचे शेत जप्त करण्यात येत नसे. पण ब्रिटिश पद्धतीत सारा थकणे व शेतीवाडी जप्त होणे हा शेतकऱ्यांचा नित्याचा भोग होऊन बसला. एडवर्डस्

नावाच्या लेखकाने एका वृद्ध शेतकऱ्याची हकीकत नमूद केली आहे. हा शेतकरी म्हणतो 'मी फक्त अर्ज करण्यावरच हजार रुपये खर्च केले आहेत. माझी अनेक शेते जप्तीत निघाली. वाडवडिलांनी जोडलेले जडजवाहीर विक्रीस काढून साऱ्याची भरपाई करावी लागते. पूर्ण बरबादीपासून या बलव्यानेच (बंडानेच) मला वाचविले."

'सरंजामशाहीमध्ये शेतकऱ्यांची स्थिती हालाची होती असे म्हणण्याची हल्ली फॅशन आहे. पण एडवर्डस्ला भेटलेल्या शेतकऱ्याच्या तोंडून वस्तुस्थिती वेगळीच असल्याचे कळून येते. जमीनदार वगैरे "सरंजामशाही" वर्ग हा कुळाना आपला त्राता वाटत असे. अडचणीच्या काळात जमीनदारच कुळांच्या मदतीला येत. म्हणून पुष्कळ शेतकऱ्यांनी आपल्या जमीनदारांच्या वतीने शस्त्र उपसले.

दिल्लीच्या नागरिकांनी एक पत्रक काढले होते. त्यात म्हटले आहे:—

"इंग्रज लोक २०० च्या जागी ३०० सारा मागतात. त्यानी चौकीदारी कर दसपट वाढविला आहे. विद्वान व प्रतिष्ठित लोक बेकार झाले आहेत. लक्षावधि लोक भिकेस लागले आहेत. सार्वजनिक रस्त्यावरून पदोपदी पैसे द्यावे लागतात."

शेतकऱ्याप्रमाणेच व्यापाऱ्यांचा वर्गही असंतोषाने जळत होता. अझमगड मधील स्वातंत्र्यवीरांनी एक पत्रक काढले. त्यात व्यापारी वर्गाला उद्देशून म्हटले आहे "इंग्रज लोकांनी नीळ, कापड, अफू वगैरे किफायतशीर मालाचा व्यापार आपल्या हाती ठेवला आहे. व तुमच्या हाती कवड्यांचा व्यापार दिला आहे." सरकारी नोकरांना उद्देशून हे पत्रक म्हणते "साऱ्या बड्या हुद्द्यावर इंग्रज आहेत. तुम्ही नुसते सईस व चपराशी आहात. सैन्यात भारतीया-साठी सर्वात मोठा हुद्दा म्हणजे ६०, ७० रुपयाची सुभेदारी व असैनिक नोकऱ्यात ५०० रुपयाची सदर अमीनी."

विद्वानांच्या बेकारीचा दिल्लीच्या पत्रकात उल्लेख आहे. अझमगडच्या पत्रकात इतर वर्गांच्या बेकारीचा उल्लेख आहे. बिहारात निघालेल्या एका पत्रकात देखील सरकारी नोकरीसाठी इंग्रजीची सक्ती करण्यात येते अशी तक्रार आहे "ज्ञान संस्कृत व फारशी भाषांच्या द्वाराही मिळविता येते. त्या-साठी इंग्रजीचे प्रस्थ काय म्हणून?" असा या पत्रात सवाल विचारला आहे. सरकारी नोकऱ्या, ख्रिस्ती धर्म व इंग्रजी भाषा यांच्या प्रचाराचे साधन म्हणून इंग्रजानी राबविल्या याबद्दल जनतेत तीव्र असंतोष पसरला होता.

अनुक्रमणिका

पडलो तरी नाक वर

सहाराणपूर विभागात २२ जून रोजी रॉबर्टसन नावाचा मॅजिस्ट्रेट बंडखोर खेडयांना दडपून टाकण्यास निघाला तेव्हा ढोलकी वाजवून हजारो खेडूत लढण्यास सिद्ध असलेले त्याला दिसून आले.

रेड पॅम्फलेटमध्ये म्हटले आहे की वाराणसीमध्ये बंड झाल्याबरोबर खेडयापाडयातली एकजात जनता बंड करून उठली. आसपासच्या प्रदेशातील ठाण्याशी असलेली' दळणवळणाची साधने तोडण्यात आली.

रोहिलखंडात खानबहादुर खानाने ४०००० ची नवी फौज उभारली. ही नागरिकांची फौज होती, इंग्रजांच्या नोकरीतील शिपायांची फौज नव्हती. झाशीमध्ये बंड करून उठलेले शिपाई तेथून दिल्लीस गेले. झाशीची राणी इंग्रजांशी ज्या सैन्याच्या साहाय्याने लढली ते तिने स्वतः उभारलेले होते. नानासाहेब पेशव्यांचा पहिला उठाव बंड करून उठलेल्या शिपायांच्या मदतीने झाला असला तरी त्यांनी लवकरच इंग्रजांच्या तावडीतून मुक्त केलेल्या प्रदेशावर आपले सुरळीत राज्य स्थापन केले व राज्यव्यवस्थेच्या इतर उपक्रमाबरोबरच सैन्यभरतीचा उपक्रम देखील सुरू केला. पुढे तात्या टोपे दहा महिने उत्तर हिंदुस्थानात वावटळीसारखा फिरत होता तेव्हा त्याने नवी सैन्ये उभारली त्यांचा भरणा पुष्कळसा जनतेतून होत होता.

यावर मजुमदारांचे म्हणणे असे की जसे इंग्रजांच्या सैन्यात पगारासाठी शिपाई भरती होत तसेच स्वातंत्र्ययोद्धयांच्या सैन्यात देखील होत! एकूण इंग्रजांच्या पगारी शिपायांनी इंग्रजांच्या विरुद्ध बंड केले तर ते शिपायांचे बंड! उलट एतद्देशीय नेत्यांनी नागरिकांचे सैन्य उभारले व हे सैन्य इंग्रजांशी लढले तरी या सैनिकांना पगार मिळत होता म्हणून तेही शिपायांचे बंडच! अमेरिकेचा स्वातंत्र्ययोद्धा जॉर्ज वॉशिंग्टन याच्या स्वातंत्र्यसैनिकांना पगार मिळत नसे अशी मजुमदारांची समजूत आहे काय?

सर्वत्र जनतेचे उठाव झाले असे कबूल करून सपशेल पालथे पडल्यावर मजुमदारांना आपल्या निंदापुराणाची आठवण झाली "जनतेने जर सर्वत्र उठाव केले तर 'शिपायांचे बंड' या आपल्या आवडत्या शब्दप्रयोगाचे काय?" तेव्हा आपली मुजोरी कायम ठेवण्यासाठी ते म्हणतात "हे उठाव लूटमारीच्या स्वरूपाचे होते." जनतेने केलेला कोणता उठाव लूटमारीचे स्वरूप धारण करीत नाही? ४२ सालच्या उठावात लूटमार झाली नाही काय? फ्रेंच

राज्यक्रांति हा निवडणुकीनंतर सरकार बदलण्याचा शांततापूर्ण प्रकार होता काय?

न भूतो न भविष्यति

सारांश या स्वातंत्र्ययुद्धात राजेरजवाड्यापासून तो शेतकरी, व्यापारी, शिपाईगिरी करणारे ब्राह्मण, टोळीवाले सन्ताळ व भिल्ल, खोदकाम करणारे मजूर, खोड्यांची रखवाली करणारे पासी वगैरे समाजाच्या उच्चतम व नीचतम वर्गातील सारे लोक सामील होते. परराज्याविषयी एवढा समर्थ व सार्वत्रिक द्वेष सत्तावननंतर कधीही दिसून आला नाही. त्यामुळे सत्तावनच्या स्वातंत्र्याला न भूतो न भविष्यति असे म्हणायला हरकत नाही.

२५ मे १८५९ चा टाइम्स लिहितो "या बंडामुळे भारताचे दूरदूरचे रहिवासी एकत्र आले. नेपाळपासून गुजरातच्या सीमेपर्यंत व राजपुतान्याच्या वाळवंटापासून तो निझामच्या प्रदेशापर्यंत स्वातंत्र्ययोद्ध्याचा संचार होत होता. त्यामुळे त्यांच्या लढ्याला राष्ट्रीय स्वरूप आले. क्षुद्र राज्यांचे क्षुद्र स्वार्थ, एकमेकांच्या चालीरीतीविषयी कोत्या भावना, या सर्व मागे पडल्या व या मोठ्या अखिल भारतीय घटनेकडे सर्वांचे लक्ष वेधले. बंडाचा बीमोड करण्याच्या आमच्या प्रयत्नांनी भारताचे राष्ट्रीयत्व जागृत झाले आहे. ते भविष्यकाळात अधिक प्रखर प्रतिकार केल्याशिवाय राहणार नाही."

म्हणजे सत्तावनच्या वीरांनी पेटविलेला अग्नि ते युद्ध फसले तरी ब्रिटिशांना पूर्णपणे विझविता आला नाही. परसत्तेचा ग्रास करू शकणाऱ्या ठिणग्या तो सर्वत्र पेरून गेला!!

यावरून जनतेची प्रेरणा व स्वातंत्र्ययुद्ध याबद्दल आणखी एक महत्वाचा मुद्दा सूचित होतो. तो म्हणजे जनतेची प्रेरणा हे जसे स्वातंत्र्ययुद्धाचे कारण असू शकते तशीच जनतेची राजकीय जागृती हे त्याचे कार्य देखील असू शकते. टाइम्सचा लेख सत्तावनपर्वाच्या या स्वरूपाकडे राज्यकर्त्यांचे लक्ष वेधीत आहे. लो. टिळकांना भारतीय असंतोषाचे जनक म्हणतात. त्यातील मर्म हेच होय. जनता पारतंत्र्यातच संतोष मानीत असली तर तिचा तो असंतोष नाहीसा करणे हादेखील एक स्वातंत्र्याच्या चळवळीचा उद्देश असतो. सत्तावनचे युद्ध हा जनतेच्या सार्वत्रिक असंतोषाचा भडका होता हे वर दाखविलेच आहे. सत्तावनच्या युद्धाने पुढील स्वातंत्र्याच्या चळवळींना स्फूर्ति मिळाली हे मजुमदारांसारख्या निन्दकांनाही नाकारता आलें नाही. पारतंत्र्यावर शेवटचा प्रहार

ज्या आझाद हिंद फौजेने केला ती राणी लक्ष्मीबाईचा जयघोष करीत होती ही घटना ती वीरांगना ग्वाल्हेरच्या रणांगणावर पडली असली तरी तिच्या रक्तातून पारतंत्र्याचा होम करणारा वैश्वानर पुढे निर्माण झाला हेच सिद्ध करीत आहे.

फॉरेस्टने या स्वातंत्र्ययुद्धाच्या एका दुसऱ्या पैलूवर प्रकाश टाकला आहे. तो लिहितो " या बंडाचा सर्वात मोठा धडा हा की ब्राह्मण व शूद्र, हिंदू व मुसलमान, या आपाततः दोन ध्रुवासारख्या वाटणाऱ्या लोकांची परकीयां-विरुद्ध एकजूट होऊ शकते. या देशात वेगवेगळे धर्म नान्दत असल्यामुळे परसत्तेला धोका नाही या भ्रमात परसत्तेने राहू नये. या देशातले नागरिक अनेकविध असले तरी एकमेकांच्या चालीरीतीबद्दल त्यांना आदर आहे व ते परस्परांच्या जीवनात सहभागी होतात."

भारताला ब्रिटिशांनी राष्ट्र बनविले, तत्पूर्वी तो नुसता खंड होता अशी वटवट आंग्लशिक्षित भलेही करोत. इंग्रजांना भारताच्या एकराष्ट्रीयत्वाचा प्रत्यय सत्तावनच्या संग्रामानेच आणून दिला होता.



अनुक्रमणिका

डॉ. के. वा. आपटे

भगवद्गीता : मोक्षमार्गांचे विवेचन व एक अध्ययन

भगवद्‌गीता ही वेदान्त-तत्त्वज्ञानाच्या प्रस्थानत्रयीपैकी एक आहे. तेव्हा तिचा मुख्य विषय तत्त्वज्ञान आहे, याबद्दल दुमत होण्याचे कारण नाही. भगवद्‌गीतेच्या समाप्तिसूचकावरून तिला ब्रह्मविद्या आणि योगशास्त्र असे म्हटलेले आढळते. त्याचे जोडीने भगवद्‌गीतेला मोक्षशास्त्र असेही म्हणण्यास अडचण नाही. कारण भगवद्‌गीतेने मोक्षाचे[1] स्वरूप आणि मोक्षाचे उपाय यांचे विवेचन केलेले आहे. भगवद्‌गीतेंमध्ये मोक्षप्राप्तीसाठी चार उपाय किंवा योग अथवा मार्ग सांगितलेले आहेत. हे योग पुढीलप्रमाणे :– १) निष्कामकर्मयोग २) पातंजलयोगाच्या धर्तीचा योग ३) ज्ञानयोग, आणि ४) भक्तियोग. हे चारही योग वा मार्ग परस्परनिरपेक्षपणाने म्हणजे एकेकटे स्वतंत्रपणे मोक्षाला नेऊ[2] शकतात, असेही भगवद्‌गीता सांगते. या चार मार्गांचे भगवद्‌गीतेने केलेले विवेचन[3] प्रथम देऊन, नंतर त्यांचेविषयी सुचलेले विचार एक अध्ययन या शीर्षकाखाली प्रस्तुत लेखात दिलेले आहेत.

(अ) निष्काम-कर्मयोग

निष्कामकर्मयोग ही भगवद्‌गीतेची भारतीय आचारशास्त्रालाच नव्हे तर जागतिक आचारशास्त्रालाही एक मूलभूत आणि महत्त्वाची देणगी आहे. जरी

---

१. पहा – के. वा आपटे, भगवद्‌गीता : मोक्षस्वरूप, नवभारत, एप्रिल १९६०

२. या चार मार्गांपैकी दोन, तीन किंवा चार मार्गांचा सुरेख समन्वय किंवा समुच्चय भगवद्‌गीतेला अभिप्रेत नाही, तसेच अधिकारभेदाचे तत्त्व भगवद्‌गीतेला मान्य असून, तदनुसार हे चार मार्ग आहेत, इत्यादि सविस्तर विवेचन, 'भगवद्‌गीतेचा मोक्षोपदेश' नवभारत, जुलै १९५७, या माझ्या लेखात आलेले आहे.

३. हें विवेचन देताना, अनुषंगाने येणारा पार्श्वभूमि, इत्यादि भागही दिला आहे.

अनुक्रमणिका



सकाम कर्म व संन्यास यांचा निषेध

आपला निष्कामकर्मयोग प्रतिष्ठापित करताना, सकाम कर्मांचे अनुष्ठान आणि कर्मांचा संन्यास या दोहोंतील दोष दाखवून, त्या दोहोंचा निषेध भगवद्गीता पुढीलप्रमाणे करते :–

सकाम कर्मांचा निषेध– वेदांचे वचनावर विश्वास ठेवून कर्मठ लोक अनेक क्रियांनी भरलेली यज्ञकर्मे विविध इच्छांच्या पूर्तीसाठी करतात. या कर्मांनी भोग, ऐश्वर्य, स्वर्ग मिळतो; म्हणून हीच कर्मे करावीत; त्याखेरीज इतर काही चांगले नाही, असे वेदवादी लोक म्हणतात (२.४२–४३). यावर भगवद्गीता सांगते– या कर्मांनी भोग, ऐश्वर्य, स्वर्गोपभोग मिळतील. पण ही फळे कायम टिकणारी नाहीत. स्वर्गातसुद्धा कायमचे स्थान मिळत नाही. कारण पुण्याचा क्षय झाल्यावर, स्वर्ग सोडून या लोकात यावेच लागते (ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति । ९.२१.). म्हणजेच वेदप्रणीत त्रयीधर्माचा आचार करणाऱ्या माणसांचे जन्ममरण चुकतच नाही (एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते । ९.२१). म्हणजे सकाम कर्मांनी मिळणारे फळ अशाश्वत असून, त्यांनी जन्ममरणातून सुटका होऊन मोक्ष हा पुरुषार्थ साधत नाही. सकाम कर्मे 'जन्म[१]–फल–प्रद' असून, त्यांचेयोगे मोक्ष हा आपला आत्यंतिक 'स्वार्थ' साधता येत नाही. म्हणून मोक्षप्राप्तीची इच्छा असल्यास, सकाम कर्मांच्या मागे लागण्यात अर्थ नाही.

कर्मसंन्यासाचा निषेध भारतीय कर्मवादाप्रमाणे कर्मांनीच मनुष्य जन्म-मरणाच्या चक्रात-बंधनात-सापडतो; कर्मे ही बंधनकारक आहेत. ही गोष्ट लक्षात घेऊन, काहीजण कर्मसंन्यासाचा पुरस्कार करतात. पण भगवद्गीतेच्या मते असला संन्यास निरुपयोगी आहे. कारण वरवरच्या संन्यासाने (मोक्ष-) सिद्धि प्राप्त होत नाही (न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति । ३.४)

१. सकाम उपासनाकर्मांनेही नश्वर फळच मिळते :– विशिष्ट इच्छांनी युक्त असणारे काही लोक गौण देवतांच्या मागे लागतात (७.२०); स्वतःची कर्मे फलद्रूप व्हावीत म्हणून माणसे क्षुद्र देवतांची उपासना करतात (४.१२). या मनुष्यलोकात त्या कर्मांची फळे त्यांना लगेच मिळतात (४.१२; ७.२२). परंतु त्यांना मिळणारे कर्मांचे हे फळ नश्वर असते (अन्तवत्तु फलं तेषाम् । ७.२३). म्हणजे सकाम उपासनाकर्मांनेही मोक्ष हे शाश्वत फळ मिळत नाही.

अनुक्रमणिका

कर्मे केल्याविना नैष्कर्म्य[1] प्राप्त होत नाही (न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते । ३.४); कर्मयोगाविना संन्यास प्राप्त होणे हे अवघडच आहे (संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः । ५.६).

दुसरे असे— केवळ कर्मेंद्रियांचे दमन केले पण मन मात्र विषयांचे चिंतन करण्यास मोकाट सोडले, तर तो संन्यास नसून मिथ्याचार आहे (कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् । इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ ३.६).

तिसरे असे :— संन्यास व कर्मयोग हे भिन्न नाहीतच (सांख्ययोगौ पृथग् बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः । ५.४); ते दोन्हीही निःश्रेयसकारक— मोक्षदायक— आहेत (संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ । ५.२); दोहोंपैकी कोणत्याही एकाच्या आचाराने मोक्ष हे फळ मिळते (एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् । ५.४); जे मोक्षस्थान सांख्यांना (=संन्यास समाविष्ट असणाऱ्या ज्ञानयोग्यांना मिळते) तेच कर्मयोग्यांनाही मिळते (यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते । ५.५) म्हणून सांख्य व कर्मयोग एकच आहेत हे ज्याला कळले त्यालाच खरे कळले (एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति । ५.५). किंबहुना, ज्याला संन्यास म्हणतात तोच कर्मयोग होय (यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव । ६.२). कारण कर्मफलाची इच्छा न ठेवता, जो कोणी कर्तव्यकर्म करतो तोच कर्मसंन्यासी,[2] तोच कर्मयोगी होय. तेव्हा संन्यास म्हणजे कर्मत्याग हे समीकरणच बरोबर नाही.

मग संन्यास कशाला म्हणावे ? काम्य किंवा सकाम कर्मांचा त्याग म्हणजेच संन्यास होय (काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ॥ १८.२). याचा अर्थ असा— कर्मे शरीराने त्यागावयाची नसून, मनाने सर्व कर्मांचा त्याग म्हणजे कर्मफळाचा त्याग करावयाचा आहे (सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी । ५.१३). ज्याच्या मनात (कर्माच्या फळाविषयी) द्वेष किंवा कांक्षा नाही, तोच नित्यसंन्यासी होय आणि द्वंद्वातीत असा तो सुखाने

---

१. नैष्कर्म्य हे मानस कर्मसंन्यासाने मिळते (असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः । नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ १८.४९, तसेच – ५.१३)

२. अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥ ६.१

कर्माच्या[1] बंधनातून सुटतो. कर्मफळांचा त्याग हाच खरा त्याग होय (सर्वं कर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ १८.२). जो कर्मफळांचा त्याग करतो तोच खरा त्यागी अथवा संन्यासी होय (यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ १८.११)

कांही लोक म्हणतात – कर्म हे दोषयुक्त आहे; म्हणून त्याचा त्यागच केला पाहिजे (त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः । १८.३) पण, भगवद्गीता सांगते, या म्हणण्यात अर्थ नाही. कारण या जगात ब्रह्म अगर ईश्वर याखेरीज निर्दोष असे काय आहे ? कुठलेही कर्म घेतले तरी त्यात दोष आढळणारच (सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः। १८.४८). पण म्हणून कर्म टाकणे योग्य ठरत नाही. यज्ञ, दान व तप ही कर्मे पावनकारक आहेत; ती केलीच[2] पाहिजेत. तसेच, जी नियत कर्मे आहेत, त्यांचा त्याग[3] करणे करणे योग्य नाही; जे कर्तव्यकर्म आहे ते केलेच पाहिजे (कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन। १८,९), ते टाकणे योग्य नाही; सहज कर्म हे सदोष असले तरी त्याचा त्याग[4] करावयाचा नाही (सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् । १८.४८)

कर्मे अपरिहार्य आहेत

याच्याही पुढे जाऊन सांगावयाचे झाल्यास– मुळातच सर्व कर्मांचा संन्यास शक्य नाही. देहधारी माणसाला संपूर्णपणे कर्मे टाकणे शक्य नाही (न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः । १८.११) कारण या जगात

१. ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कांक्षति।
निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बंधात् प्रमुच्यते ॥ ५.३

२. यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत्।
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ १८.५

३. तसा त्यांचा त्याग केल्यास, तो तामस त्याग होईल :– नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते। मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ १८.७

४. कर्माचे जे त्रिविध फळ आहे, ते निष्कामपणे कर्म करणाऱ्या त्यागी माणसाला नाही (१८.१२), कारण तो मुक्तच होतो - थोडक्यात सांगायचे झाल्यास कर्मसंन्यासापेक्षा कर्मयोग हाच विशेष आहे (कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते। ५.२). म्हणून कर्मांचा त्याग आवश्यकच नाही.

अनुक्रमणिका

कोणीही एक क्षणभरसुद्धा कर्म न करता राहू शकत नाही (न हि कश्चित्क्षण-मपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्। ३.५) किंबहुना, कर्मे न केल्यास माणसाला देह-धारण करणेही–जगणेही–शक्य नाही. (शरीरयात्रापि च ते न प्रसिध्येद-कर्मणः। ३.८). मग कर्मे टाकणार तरी कशी ?

खरे म्हणजे कर्मे ही अटळ, अपरिहार्य आहेत. याचे कारण असे–प्रकृतीच्या गुणांकडून कर्मे केली जातात (प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः। ३.२७). प्रकृतीचे गुणच माणसाकडून असहायपणे कर्मे करवून घेतात (कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः। ३.५). ज्ञानी माणसालासुद्धा स्वतःच्या प्रकृतीनुसार कर्मे करावी लागतात; इतर माणसेही आपापल्या प्रकृती-नुसार कर्मे करतात; अशा स्थितीत[1] (कर्म न करण्याचा) निग्रहाचे काय चालणार ? प्रत्येकजण आपापल्या स्वभावजन्य कर्माने बद्ध आहे (स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा। १८.६०); आणि मोहाने जे कर्म करू नये असे वाटते ते कर्मसुद्धा असहायपणे[2] करावे लागते (कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत्। १८.६०)

आणखी एका दृष्टीने कर्मे अटळ आहेत. प्रत्येक कर्माला पाच[3] कारणे असतात, ती अशी :– अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम्। विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम्॥ (१८.१४). माणूस जिवंत असेपर्यंत ही कारणे कार्यप्रवण असल्याने, जिवंत असेपर्यंत माणसाला कर्मे करी टाळता येईल?

संक्षेपाने सांगावयाचे झाल्यास, सर्व कर्मांचा संन्यास जिवंत असेपर्यंत माणसाला शक्य नाही. त्यामुळे मी कर्मसंन्यास केला, हे म्हणणे निरर्थक ठरते.

शृंगापत्तीतून सुटका

सर्व कर्मांचा संन्यास शक्य नसल्याने, कर्म तर केले पाहिजे; पण कर्म केले की ते बंधनकारक होते अशी शृंगापत्ति येते. या शृंगापत्तीतून निष्कामकर्मयोग

---

१. सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि।
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति॥ ३.३३

२. आणि अर्जुनासारखा जर कोणी अहंकाराने म्हणू लागला की मी कर्म करणार नाही; तर ते चालत नाही. कारण प्रकृति त्याला कर्म करावयास लावील (यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे। मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति॥ १८.५९)

३. या पाच कारणांच्या स्पष्टीकरणासाठी पहा:– के. वा. आपटे, पञ्चैते-तस्य हेतवः, नवभारत, मे, १९६५.

सुटका करतो, ती अशी :– कर्म करूनही ते बंधनकारक न करण्याचे कार्य कर्मयोग करतो. कर्मे करूनही ती अबंधनकारक करण्याची कुशलता म्हणजेच कर्मयोग आहे (योगः कर्मसु कौशलम् । २.५०).

कर्मयोगाची परंपरा

असा हा जो कर्मयोग आहे तो कृष्णाने काही आजच नव्याने सांगितला असे नाही. विश्वोत्पत्तीच्या वेळी हा कर्मयोग कृष्णाने प्रथम विवस्वानाला- सूर्याला– सांगितला; सूर्याने मनूला, मनूने इक्ष्वाकूला- सांगितला; अशा परंपरेने हा कर्मयोग राजघराण्यात चालू होता; पण पुढे त्याची परंपरा खंडित झाली (४.१–३). त्या कर्मयोगाचे पुनरुज्जीवन कृष्ण भगवद्गीतेमध्ये करतो.

कर्मयोगाची वैशिष्ट्ये

या कर्मयोगाची काही वैशिष्ट्ये पुढीलप्रमाणे सांगता येतील :– १) कर्म-योगातील कर्मापुढे सकाम कर्म फारच खालच्या[1] दर्जाचे आहे (दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद् धनंजय। २.४९). (२) अकर्मापेक्षा म्हणजे कर्मसंन्यासापेक्षा (निष्काम) कर्म चांगले आहे (कर्मज्यायोह्यकर्मणः । ३.८); कर्मसंन्यासापेक्षा कर्मयोग विशिष्ट आहे (५.२). (३) कर्मयोगाचे मुख्य वैशिष्ट्य म्हणजे :– नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते । स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् (२.४०).

कर्मयोगाने कर्म अबंधनकारक कसे होते ?

निष्कामकर्मयोगाने कर्म बंधनकारक कसे होत नाही, हे पहाण्यापूर्वी मुळात कर्म बंधनकारक कसे होते, हे पाहिले पाहिजे. अज्ञान, अहंकार, फलेच्छा व आसक्ति या योगाने कर्म बंधनकारक होते. भगवद्गीता सांगते :–

१) अज्ञान– खरे म्हणजे कर्म कोण करतो याचे अज्ञान असल्याने, चुकीच्या समजुतीने आत्मा कर्ता मानला जातो. खरे म्हणजे, न कर्तृत्व न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः । (५.१४). २) अहंकार– प्रकृति व तिचे गुणच कर्मे करीत असतात. पण अहंकाराने मी कर्म करतो असे जीव मानतो (प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः । अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ ३.२७), आणि तो कर्मबंधनात अडकतो. ३) फलेच्छा – फलेच्छा धरून कर्म केल्यास, ते बंधनकारक[2] होते (अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो

१. तसेच– कृपणाः फलहेतवः। २.४९

२. तसेच– १६.२३. आणखी– काम, क्रोध व लोभ हे नरकात पाडणारे आहेत (१६.२१)

निबध्यते ।.५.१२). ४) आसक्ति– प्रकृतीच्या गुणांनी मूढ झालेले लोक गुणकर्मात आसक्त होतात (३.२९) आणि या गुणसंगामुळे माणसाला बऱ्यावाईट योनीत जन्म[1] घ्यावा लागतो (कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु । १३.२१). या कारणांचा जर निरास केला, तर कर्म बंधनकारक होणार नाही, हे उघड आहे. म्हणजे पुढीलप्रमाणे केलेले कर्म बंधनकारक होत नाही :– १) कर्माचा कर्ता जाणून– प्रकृति कर्मे करते; आत्मा कर्म करीत नाही (प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः । यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ।। १३.२९); प्रकृतीचे गुणच कर्म करतात (३.२७); गुण हेच कर्माचे कर्ते आहेत, आत्मा हा कर्ता नाही (नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति । १४.१९); गुण गुणांच्या ठिकाणी असतात (गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते । ३.२८); इंद्रिये आपापल्या विषयात कार्यप्रवण असतात (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् । ५.९), आणि आत्मा काही करीत नाही (नैव किंचित् करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् । ५.८), अशी जाणीव[2] बाळगून होणारी कर्मे बंधनकारक होत नाहीत. २) अहंकार सोडून :– प्रत्येक कर्माला पाच कारणे आहेत; केवळ जीव हा कर्ता नाही; अशी अहंकाररहित भूमिका हवी. आणि ज्याला कर्माचा अहंकार नसतो, त्याला कर्म कधीच बंधनकारक[3] होत नाही (यस्य नाहं कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते । हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ।। १८.१७). ३) फलेच्छा सोडून :– फळाची इच्छा न बाळगता मुमुक्षुजन यज्ञ, दान इत्यादि क्रिया करतात (तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः । दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ।। १७.२५); फळाची इच्छा सोडून, केवळ शारीर कर्म करणाऱ्याला पापपुण्य लागत नाही (४.२१) ४) आसक्ति सोडून :– कर्मफळाविषयीची आसक्ति न बाळ-

---

१. तसेच पहा :– १४.५–८; १६.१६; १४.१८ .

२. तसेच पहा :– ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा । ४.३७; आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय । ४.४१; ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः । लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ।। ५.१०; गुणानेतानतीत्य त्रीन् देही देहसमुद्भवान् । जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतश्नुते ।। १४.२०

३. अहंकार सोडून कर्म करण्याचा एक प्रकार म्हणजे सर्व कर्मे ईश्वराला अर्पण करावयाची (१८.५६–५७;३.३०–३१)

अनुक्रमणिका

गतां कर्म केल्यास, ते कर्म न केल्यातच जमा होत असल्याने, ते बंधनकारक[1] होत नाही (त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः । कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित् करोति सः ।। ४.२०)

निष्काम कर्म करण्यास आवश्यक गोष्टी

निष्काम कर्मयोग आचरू इच्छिणाऱ्याजवळ पुढील गोष्टी हव्यात :— १) त्याची बुद्धि एक, निश्चयात्मिका हवी (व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन । २.४१); बुद्धीची निश्चळता हवी (२.५३). २) इंद्रियसंयम पाहिजे (यस्त्विन्द्रियाणी मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन । कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ।। ३.७) ३) कर्मयोगाचा आचार करणाऱ्याला मनाचा समतोलपणा[2] अत्यावश्यक आहे (सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ।। २.४८)

कर्मयोगात कर्मे कशी करावयाची ?

निष्कामकर्मयोग आचरताना पुढीलप्रमाणे कर्मे करावयाची आहेत:— १) कर्म न करण्याचा आग्रह धरावयाचा नाही. (मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि । २.४७) २) अहंकार सोडून कर्म करावयाचे आहे. ३) कर्म किंवा त्याचे फळ यांमध्ये आसक्ति न ठेवता (संगं त्यक्त्वा० २.४८), कर्माचे फळावर अधिकार न ठेवता (मा फलेषु कदाचन । २.४७), अनासक्तपणाने कर्म झाली पाहिजेत (तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर । ३. १९) ४) कर्म करण्याचाच तेवढा आपला अधिकार आहे (कर्मण्येवाधिकारस्ते । २.४७), या भूमिकेतून कर्म झाले पाहिजे. ५) मनाचा समतोलपणा संभाळून

---

१. आसक्ती न बाळगता कर्म करण्याचा एक प्रकार म्हणजे यज्ञबुद्धीने कर्म करणे. या यज्ञकल्पनेसाठी ३.१०-१६ पहा (भगवद्गीतेतील यज्ञचक्र, कीर्ति कॉलेज मॅगेझिन्, मार्च १९६५ हा माझा लेखही पहावा). तसेच, चौथ्या अध्यायातील अनेक प्रतीकयज्ञ पहा. या संदर्भात भ. गी. सांगते यज्ञासाठी केलेली कर्मे नष्ट होतात म्हणजे बंधनकारक होत नाहीत (यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते । ४.२३), यज्ञाखेरीजची इतर कर्मे मात्र बंधनकारक होतात (यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः । ३.९). यज्ञाचा शेषभागरूपी अमृत सेवन करणारे लोक ब्रह्माप्रत जातात (४.३१).

२. मनाची समता संभाळून केलेले कर्म बंधनकारक होत नाही. (समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते । ४.२२).

कर्मांची सिद्धी वा असिद्धी या बाबतीत समता[1] बाळगून कर्मे करावयाची आहेत (सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा। २.४८).

कोणती कर्मे करावयाची ?

कर्म कोणते, अकर्म कोणते, या बाबतीत शहाण्यांचाही गोंधळ उडतो (४,१६). म्हणून कोणते कर्म करावयाचे हेही कळले पाहिजे– १) शारीरिक कर्मे होतच असतात; ती निरिच्छपणे करावीत (४.२१). २) पावनकारक अशी जी यज्ञ, दान, तप ही कर्मे आहेत, ती फलेच्छा[2] सोडून करावीत. ३) जे आपले सहज कर्म आहे (सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् । १८.४८); जे आपले नियत कर्म आहे (नियतं कुरु कर्म त्वम् । ३.८; नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते । १८.७); जे नियत असे कर्तव्यकर्म आहे (कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन । १८.९); जे स्वभावनियत कर्म आहे (स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । १८.४७); जे आपले कर्तव्यकर्म आहे (३.१९), ते कर्म करावयाचे आहे. या संदर्भात भगवद्गीता चातुर्वर्ण्याचा आधार घेते :– समाजात ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र असे चार वर्ण होते; त्या वर्णांची आपापल्या स्वभावजन्य गुणांनुसार कर्तव्यकर्मे आहेत (ब्राह्मण-क्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप । कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ १८.४१); त्या त्या वर्णांनी आपापली[3] कर्तव्य-कर्मे करावीत. आपले कर्तव्यकर्म-मग ते बरे असो अगर वाईट असो– तेच करीत रहावे (श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् स्वनुष्ठितात् । स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३.३५). शास्त्राच्या आधाराने कार्य आणि अकार्य ठरवावे (तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ । १६.२४). आणि जे शास्त्रविहित[4] कर्म असेल तेच करीत जावे.

---

१. तसेच पहा :– सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ। ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ २.३८.

२. यज्ञदानतपः कर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥
एतान्यपि तु कर्माणि संगं त्यक्त्वा फलानि च ।
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ १८.५–६.

३. पहा – स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि । २.३१

४. हे शास्त्र कोणते ते मात्र भगवद्गीता स्पष्टपणे सांगत नाही.

अनुक्रमणिका

कर्माला प्रेरणा

जर फलेच्छा टाकून कर्म करावयाचे असेल, तर कर्म करण्यात उत्साह कसा वाटेल? या प्रश्नाला जणु उत्तर म्हणून भगवद्गीता कर्माला काही प्रेरणा सांगते, त्या अशा :– १) यज्ञाधिष्ठित विश्वचक्र सुरळीतपणे चालावे म्हणून कर्म केले पाहिजे (३.९–१६). २) लोकसंग्रहाची दृष्टी ठेवून कर्मे केली पाहिजेत (लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन् कर्तुमर्हसि। ३.२०; कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम्। ३.२५). ३) या जगात मोठ्या माणसांचे अनुकरण इतरेजन करतात (३.२१). या दृष्टीने जनकाचे उदाहरण आहे, ते पुढे ठेवून आपण कर्म करावे. ४) कर्म करून जरी ईश्वराला[1] काहीही मिळवावयाचे नाही, तरी जगाला उदाहरण म्हणून तो कर्म करतो (३.२२–२४); ते दृष्टीपुढे ठेवून आपण कर्म करावे. ५) या जगात ईश्वरच सर्व गोष्टी करीत असतो; मानव केवळ निमित्तमात्र आहे; तेव्हा आपण निमित्त आहोत हे जाणून कर्म करावे (निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्। ११.३३)

निष्कामकर्माने काय मिळते ?

कर्म निष्कामपणे केले म्हणजे फळ मिळत नाही असे मात्र नाही. निष्काम कर्माने[2] आत्मशुद्धि– चित्तशुद्धि– होते. तसेच मागे पाहिल्याप्रमाणे, निष्काम कर्म हे बंधनकारक होत नाही. म्हणजे असे :– निष्कामकर्म केल्याने पापपुण्य नष्ट होते (बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते। २.५०). निष्कामकर्माने पापपुण्याचा लेप लागत नाही, त्यामुळे कर्माचा बंध येत नाही (बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबंधं प्रहास्यसि । २.३९); शुभ व अशुभ फळ देणाऱ्या कर्मबंधनातून सुटका होते (शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबंधनैः। ९.२८). कर्माची फलेच्छा टाकून कर्म करणारे लोक अनामय (अशा मोक्ष–) स्थानी[3] जातात (कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः। पदं गच्छन्त्य-

---

१. ईश्वराने वा ईश्वराच्या अवताराने केलेले कर्म त्याला बंधनकारक असत नाही (४.१३–१५;९.९).

२. योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वात्मशुद्धये। ५.११

३. निष्कामकर्मानेच जनक, इत्यादींनी संसिद्धि प्राप्त करून घेतली (कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः। ३.२०; तसेच :– स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः। १८.४५). आणखी असे – स्वतःच्या कर्माने ईश्वराची पूजा करून किंवा ईश्वरासाठी कर्मे करून सिद्धि प्राप्त होते

नामयम् ।। २.५१). अनासक्तपणे कर्म करणारा[1] परम पद प्राप्त करून घेतो असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः। ३.१९). निष्काम कर्म करणाऱ्याला शांति प्राप्त होते (१२.१२). कर्मफळाचा त्याग करणारा नैष्ठिकी शांति मिळवितो (युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् । ५।१२). निष्काम-कर्मयोगाने आत्मसाक्षात्कार होतो (ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना । अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ।। १३.२४). संक्षेपाने सांगावयाचे झाल्यास, निष्कामकर्मयोगाने अंतिम पुरुषार्थ–मोक्ष–प्राप्त होतो.

अशा प्रकारे निष्कामकर्मयोग दोन दृष्टींनी लाभदायक ठरतो :–

१) समाजाचा घटक असणारी व्यक्ति स्वतःचे कर्तव्यकर्म करीत असल्याने, समाजाच्या सुस्थितीला बाध येत नाही. २) तसेच, व्यक्तीचे स्वतःचेही आत्यंतिक कल्याण होते; व्यक्तीला मोक्ष मिळतो. अशाप्रकारे, भगवद्‌गीतेने पुरस्कारिलेला हा निष्कामकर्मयोग सर्व स्थानी आणि सर्व काळी उपयुक्त ठरणारा आहे.

◆ ◆ ◆

(स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः । १८.४६; मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि। १२.१०).

३०. जे लोक ईश्वराला कर्मे अर्पण करतात, त्यांचा ईश्वर संसारसागरातून उद्धार करतो (१२.६–७). प्रत्येक कर्म ईश्वरार्पण केल्याने, कर्म-बंधातून सुटका होऊन, मनुष्य ईश्वराजवळ जातो (९.२७–२८).

अनुक्रमणिका

डॉ. उषा वि. करंबेळकर

पुराणातील सुपरिचित पण गूढ व्यक्ति
(१) देवर्षि "नारद"

[टीप :– 'ऋग्वेदातील स्वर्ग' हा ऑगस्ट ७२ च्या अंकातील लेख "एक संशोधक" या नावाने छापलेला ह्याच लेखिकेचा आहे.]

१ प्रास्ताविक

नैसर्गिक गरजांच्या अनुरोधाने मानवाचे विचारचक्र धावते हा मानसशास्त्रातील एक सामान्य नियम आहे. वैदिक–कालीन मानवाच्या सभोवती अनेक निसर्गशक्ती होत्या. त्यातील काही त्याला नित्य उपयोगी पडणाऱ्या तर काही वारंवार उपद्रव देणाऱ्या होत्या. त्यातील नित्योपयोगी निसर्गशक्तींना देवतांच्या स्वरूपात कल्पून स्तोम आणि होम यांच्या साह्याने त्यांना संतुष्ट ठेवण्याचा प्रयत्न वैदिक आर्य करीत होते. सविता, अग्नि, पर्जन्य, मित्र, पूषन्, उषस्, नदी इत्यादि नित्योपयोगी निसर्गशक्ती अशा प्रकारे वैदिक आर्यांच्या देवता झाल्या.

वैदिक आर्यांच्या देवतातील कांहीचे रूप इतके पारदर्शक असते की मुळात असलेली परिचित निसर्गशक्ति सहज कळते. पण तत्कालीन आर्यांच्या सर्वच देवता अशा नाहीत. काहींच्या बाबतीत मूळ निसर्गशक्तीचे सहज तर नाहीच पण विचार करूनही आकलन होत नाही. कारण त्यातील मूळ कल्पना विसरली गेलेली असते. त्यामुळे देवतेचे स्वरूप गूढ बनते. वरुण, इंद्र, अश्विनौ, रुद्र ह्या वैदिक देवतांच्या बाबतीत हेच घडले आहे.

दुर्ज्ञेयत्वामुळे म्हणा वा अन्य काही कारणामुळे म्हणा आरंभी काही देवतांची रूपे गूढ बनली. पण नंतर वैदिक आर्यांचा गूढ वर्णने करणे हा स्वभावविशेषच झाला. कोणतीही गोष्ट उघडपणे वा स्पष्ट शब्दात सांगावयाची नाही असा त्यांचा प्रयत्न असे.

अनुक्रमणिका



'परोक्षप्रिया हि वै देवाः प्रत्यक्षद्विषः।'

–अशा प्रकारे देवतेचे मूळ स्वरूप झाकून ठेवण्याच्या वृत्तीचा वैदिक आर्यांना अभिमान वाटू लागला म्हणून तर – 'इह ब्रवीतु य उ तच्चिकेतत्'। ऋ. १.३६.६ अथवा – 'यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति।' ऋ. १.१६४.३९ असे आव्हानात्मक उद्‌गार ते काढू लागले, ह्या त्यांच्या गूढ वर्णनशैलीचे त्यांच्याच शब्दात वर्णन असे करता येईल:

'एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति।' ऋ. १०.११४.५

'एकं सद्‌विप्रा बहुधा वदन्ति।' ऋ. १.१६४.४६

ह्या वर्णनशैलीमुळे वेदातील देवता व इतर व्यक्तिमत्त्वे रहस्यपूर्ण झाली. व त्याबरोबरच ती शोधून काढण्याची जिज्ञासा देखील तितकीच तीव्र होत गेली. देवतांच्या स्वरूपाबद्दलचा हा यक्षप्रश्न असा पूर्वीपासून संशोधकांच्या बुद्धीला चालना देणारा ठरला आहे.

एखादी विशिष्ट प्रवृत्ति साहित्यात रूढ झाली म्हणजे बराच काळपर्यंत निर्माण होणाऱ्या साहित्यात ती दृग्गोचर होत असते. वेदातील गूढवादाच्या प्रवृत्तिसंबंधात असेच झाले. वेदांच्या नंतर रचलेल्या रामायण–महाभारतादि आर्ष महाकाव्यात इतकेच नव्हे तर पुराणांच्यावर देखील ह्या प्रवृत्तीचा खोलवर ठसा उठला आहे.

पुराणसाहित्यातही अशी काही व्यक्तिमत्त्वे पूर्ण परिचयाची पण गूढ स्वरूपाची आढळतात. त्यापैकी काहींचा यथाशक्ति विचार करावयाचा मानस आहे. त्यापैकी पहिले व्यक्तिमत्त्व 'नारद' हे होय. तसे पाहू गेल्यास भारतीय समाजात आबालवृद्धापर्यंत सर्वांनाच 'नारद' ह्या पौराणिक व्यक्तीसंबंधाने माहिती असते. पण जितके सुपरिचित वाटते तितकेच गूढ वा रहस्यपूर्ण असे नारदाचे व्यक्तिमत्त्व आहे.

२ नारदाचे प्राचीनत्व

नारद नावाची व्यक्ति केवळ पुराणातच आढळते असे नाही. वैदिक वाङ्‌मयातही तिचे उल्लेख येतात. तो ऋग्वेदातील काही सूक्तांचा द्रष्टा आहे. उदा. ऋ. ८.१३ चा ऋषि नारद आहे. या सूक्तांत इन्द्राची स्तुति येते व नेहमीप्रमाणे पुत्रधनांची मागणी आहे. ऋ. ९. १०४ व ९.१०५ ही सूक्ते नारद व पर्वत या दोन ऋषींच्या नावावर आहेत. या सूक्तात सोम–पवमानाची स्तुति आहे. विशेष म्हणजे येथे नारद व पर्वत यांचे साहचर्य आरंभ होते.

नारद अथर्ववेदातही येतो. पण तेथे त्यांचा उल्लेख 'ब्राह्मणांना दक्षिणा दिलीच पाहिजे' व 'वशा गाईचे मांस भक्षण करावे किंवा नाही' या विषयावरील चर्चेत येते. (अ. वे. ५. १९. ९; १२. ४ इ.)

यावरून वैदिक काळात एक नारद नावाचा सूक्तद्रष्टा ऋषि होऊन गेला असावा.

३ नारदाच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विविध विशेष

रामायण, महाभारत व विशेषेकरून पुराणे नारदासंबंधी विपुल माहिती देतात. पण अशी माहिती देण्याची सुरुवात ऐतरेय ब्राह्मणाने केली आहे. ऐतरेयाच्या शौनःशेप आख्यानात नारद ऋषि येतो. राजा हरिश्चंद्र निपुत्रिक होता. त्याला नारद (व पर्वत) यांनी पुत्र-महती सांगितली (ऐ. ब्रा. ७.१३). त्याचप्रमाणे सोमक साहदेव्य नामक शिष्याला नारदाने 'सोमविद्या' शिकविली. (ऐ. ब्रा. ७. ३४) शांखायन ब्राह्मणात मात्र नारद बृहस्पतीचा शिष्य आहे व त्याला गुरूकडून अनेक विद्या प्राप्त झाल्याचे वर्णन आहे. (३.९). छान्दोग्य उपनिषदात (७.१.१) देखील नारदाला सनत्कुमाराकडून ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली अशी हकीकत येते.

महाभारतात अनेक तत्त्वज्ञानपर व भक्तिपर संवाद येतात. त्यात प्राय: नारद येतो. शांतिपर्वात, भीष्मस्तवराजात, अनुगीतेत नारद येतो. कोठें उपदेशकर्ता म्हणून तर कोठे श्रोता म्हणून उदा. शांतिपर्व अ. ३२६ मध्ये त्याने व्यासांना पांचरात्र आगमाचा उपदेश केला आहे. यावरून महाभारतातील नारद दार्शनिक ऋषि आहे व ब्राह्मण-उपनिषदातील व्यक्तिमत्त्व कायम ठेवणारा आहे.

नारद ही व्यक्ति स्मृतिकार, संगीतज्ञ, राजनीतिज्ञ, वास्तुशास्त्रज्ञ इ. अनेक भूमिकेत आढळते. उदा. नारदाची स्मृति प्रसिद्ध आहे व तिचा संक्षेप अग्निपुराणात येतो. नारदस्मृतीत राजधर्माची चर्चा येते. याज्ञवल्क्य व पराशर नारदाला मान्य स्मृतिकार म्हणून उल्लेखितात; कारण त्याने सांगितलेल्या सात दिव्यांचा ते निर्देश करतात. मनुभाष्यकार मेधातिथीने नारदाचा एक गद्य उतारा दिला आहे. संगीतविषयक 'नारदीय शिक्षा' प्रसिद्ध आहे. त्यावरून नारद संगीतज्ञ होता असे ठरते. मत्स्य पुराणाने (अ. २५२) नारदाच्या वास्तुशास्त्रावरील ग्रंथाचा उल्लेख केला आहे.

४ नारद एक की अनेक ?

याप्रमाणे वैदिक काळापासून पौराणिक काळापर्यन्त नारदाच्या अनेक भूमिका आढळतात. एकाच नारदाने या सर्व भूमिका पार पाडल्या असे

म्हणणे बुद्धीला पटणार नाही. नारद हे सामान्यनामही नव्हे – जसे व्यास (पुराण सांगणारा) अथवा विशेष नामही नव्हे – जसा इन्द्र (राजा) कारण नारद संज्ञेने काही सामान्य वा विशेष अर्थांचा बोध होत नाही. त्यामुळे प्राचीन काळात नारद नावाच्या अनेक व्यक्ती होऊन गेल्या असे म्हणणे श्रेयस्कर. तत्त्वज्ञ नारद, भक्त नारद, संगीतज्ञ नारद, स्मृतिकार नारद वेगवेगळे होते व वेगवेगळ्या काळात होऊन गेले असले पाहिजेत.

आम्हाला पौराणिक नारदाशी परिचय करून घ्यावयाचा आहे. वरील वेगवेगळ्या नारदांशी नाही.

५ पुराणात नारद

नारद ही पुराण-प्रसिद्ध व्यक्ति आहे. प्रत्येक पुराणात नारदाविषयी माहिती येते; व तीत काहीतरी वेगळेपणा असतोच. नारद हा ब्रह्मदेवाच्या मानसपुत्रांपैकी एक होता. तो ब्रह्मदेवाच्या उत्संगापासून उत्पन्न झाला असे भागवत पुराणात येते; (३.१२.१८) तर विधात्याच्या कण्ठापासून नारदाचा जन्म झाला असे ब्रह्मवैवर्तात येते. नारदावर या पुराणाप्रमाणे सृष्टिकार्य सोपविलेले आहे. महाभारताने नारदाला विश्वामित्राचा एक पुत्र म्हटले आहे. (अनु. ४.५९)

अनेक ठिकाणी नारदाचे स्वरूप वर्णिले आहे. तदनुसार तो कान्तिमान् सुवर्णकुंडले धारण करणारा, डोक्यावर उंच शेंडी असलेला, खांद्यावर 'महती' वीणा घेतलेला, कल्पवृक्षाच्या फुलांची माला धारण करणारा व मुखाने 'नारायण' घोष करणारा मुनि आहे. सदैव ब्रह्मचर्य राखणे व अन्तरिक्षात नित्य संचार हे दोन नारदाचे महत्त्वाचे विशेष आहेत. कधी पृथ्वीवर यावे व मनात येईल तेव्हा स्वर्गात जावे हा नारदाचा स्वभाव आहे. कलह लावणे हा त्याचा आवडीचा छंद आहे. भांडण नसले तर नारद तेथे जाऊन भांडणाचे बीजारोपण करून येईल! तसेच विवाह जुळविणे हाही त्याचा आवडीचा विषय आहे. त्यामुळे नारदाचे आगमन म्हणजे युद्धाची व विवाहाची नांदी ठरते. नारद येऊन गेला की विवाह जुळून येतो व मग युद्धाला तोंड लागते. नारद, विवाह व युद्ध यांचा अगदी अन्योन्यसंबंध आहे.

नारद मोठा भगवद्भक्त आहे. तो एक विष्णुजन म्हणजे नित्य वैकुण्ठात भगवान विष्णूच्या जवळ राहणारा चिरंजीव आहे. सलोकता व समीपता अशी द्विविध मुक्ति त्याला प्राप्त आहे. म्हणूनच कदाचित् भक्तिसूत्राचे कर्तृत्व नारदाकडे आले असावे.

अनुक्रमणिका

६ नारदाचे बन्धुबान्धव

नारदाचे नित्य साहचर्य पर्वताबरोबर असते. निरनिराळ्या ग्रंथात त्यांचे वारंवार सहोल्लेख येतात. वेदातील एका सूक्ताचे द्रष्टे म्हणून नारद-पर्वत मागे सांगितले. ऐतरेय ब्राह्मणाच्या शुनःशेपाख्यानात हरिश्चन्द्र राजाच्या घरी 'पर्वतनारदौ गृह ऊषतुः' । असा उल्लेख आहे. ऐ. ब्रा. ८.२१ मध्ये सुद्धा नारदपर्वतांनी बरोबर जाऊन दोन राजांना ऐन्द्र-महाभिषेक केला अशी माहिती येते. पतञ्जलीच्या महाभाष्यातही पर्वतनारदांचे नित्य साहचर्य द्वन्द्व समासाने प्रकट केले आहे. पुराणातील कथातून नारद व पर्वत भाऊभाऊ आहेत अथवा मामे–भाचे आहेत असे सांगितले आहे. महाभारत तर स्पष्टच म्हणते –

"अत्र ते वर्णयिष्यामि यथावृत्तं जनेश्वर ।
नारदः पर्वतश्चैव द्वावृषी लोकसत्तमौ ॥
मातुलो भागिनेयश्च देवलोकादिहागतौ ।
विहर्तुकामौ संप्रीत्या मानुषेषु पुरा विभो ॥' –(शांति ३०)

– अरुंधती नारदाची भगिनी होती व ती त्याने मैत्रावरुणी वसिष्ठाला दिली होती. (लिंग पु. ६३). नारद ब्रह्मचारी म्हणून प्रसिद्ध आहे. पण त्याचा विवाह झाला होता असे वेगवेगळ्या पौराणिक कथात येते. विष्णुमायेचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी त्याला एकदा स्त्री बनावे लागले होते. (पद्मपु. देवीभाग.)

७ वार्ताहर नारद

त्रैलोक्यात कुठे काय चालू आहे याची इत्थंभूत माहिती नारदाला असते. तीत जर कोठे खळबळ उडविणारा भाग असेल तर तो इकडून तिकडे पोहोचविण्याचे कार्यही तोच करतो. विशेषेकरून विवाह व युद्ध यांच्या वार्ता खळबळ उत्पन्न करतात. त्यामुळे विवाहात व युद्धात नारद उपस्थित असतो. 'नारद येऊन जाताच' प्रथम विवाह व मग युद्ध घडून येते. क्वचित याच्या उलट होते. पुराणात याबद्दल भरपूर पुरावा आहे :

१) द्रौपदी स्वयंवराचे वेळी नारद अन्य गन्धर्व व अप्सरा बरोबर उपस्थित होता. (महा. आदि. १७८.७).

२) सावित्रीचा विवाह सत्यवानाशी व्हावा म्हणून नारद अश्वपतीकडे गेला होता. (महा. वन. २७८. ११–३२)

३) विदर्भ राजकन्या दमयन्तीचा नलाशी विवाह होणार ही वार्ता तिचे स्वयंवर ठरले तेव्हा नारदाने इंद्राला दिली. (महा. वन. ५१.२०–२४)

४) शिव-पार्वतीचा विवाह व्हावा असे नारदाने हिमालयाला सांगितले. (पद्म. सृ. ४३)

५) राम राज्याभिषेकाच्या वेळी रावणवध करण्याचे देवकार्य करावयाचे आहे याची आठवण नारदाने येऊन केली.

६) रामाश्वमेधात वीरमणीने अश्व पळविला तेव्हा नारदाने प्रकट होऊन शत्रुघ्नास युद्धासाठी प्रवृत्त केले.

७) दमयंती-स्वयंवराची बातमी देऊन नारद स्वर्गातून परत फिरताच देवांनी पृथ्वीवर येण्याची तयारी केली. व द्वापरकलींना ही वार्ता सांगून कलह माजविला.

८) कौरव-पांडवांचे रात्री युद्ध झाले त्यावेळी नारदाने दीपकाचा प्रकाश निर्माण केला.

९) अर्जुन व अश्वत्थामा यांच्या युद्धात ब्रह्मास्त्र शांत करण्यास नारद उपस्थित झाला.

१०) भारतीय युद्धात कौरवांचा पाडाव झाला ही वार्ता नारदाने बलरामास दिली.

८ साहित्यात नारद—

काव्य—नाटकादि संस्कृत साहित्य प्राधान्येकरून रामायण—महाभारतातील कथांवर आधारित आहे. त्यामुळे कालिदासादिकांच्या कृतीत आलेला नारद आपल्या पौराणिक स्वरूपात आढळतो. उदा. कालिदासाने रघुवंशाच्या आठव्या सर्गात—

अथ रोधसि दक्षिणोदधेः श्रितगोकर्णनिकेतमीश्वरम् ।
उपवीणयितुं ययौ रवेरुदगावृत्तिपथेन नारदः ॥ (३३)
कुसुमैर्ग्रथितामपार्थिवैः स्रजमातोद्य—शिरोनिवेशिताम् ।
अहरत् किल तस्य वेगवानधिवासस्पृहयेव मारुतः ॥ (३४)

—येथे नारद उत्तरायणातून दक्षिणायनाच्या सूर्याच्या मार्गाने अन्तरिक्षातून गोकर्णाकडे येत असता स्वर्गातील कल्पवृक्षांच्या फुलांची जी माळ त्याच्या महती वीणेवर ठेवली होती ती वाऱ्याने उडाली असे वर्णन येते. म्हणजे नारद अन्तरिक्षातून जात होता असे समजते. त्याचप्रमाणे शिशुपालवधात माघाने सुद्धा म्हटले आहे —

श्रियः पतिः श्रीमति शासितुं जगत् जगन्निवासो वसुदेवसद्मनि ।
वसन् ददर्शावतरन्तमम्बरात् हिरण्यगर्भाङ्गभुवं मुनिं हरिः ॥ १.१

आकाशातून उतरणाऱ्या ‘ पतत्यधोधाम विसारि सर्वत; ’ तेजोराशी नारदाला श्रीकृष्णाने पाहिले. तेव्हा तो नारद स्वतःच –

रणद्भिराघट्टनया नभस्वतः पृथग्विभिन्नश्रुतिमण्डलैः स्वरैः ।

स्फुटीभवद्ग्रामविशेषमूर्छनामवेक्षमाणं महतीं मुहुर्मुहुः ॥ १.१०

– वाऱ्याच्या झोतानी जिच्या तारातून आपोआप स्वरांचे आरोहावरोह निघत होते अशा आपल्या महती वीणेकडे कुतूहलाने पहात होता.

नैषधीयचरितात श्रीहर्षाने भीमनृपाने दमयन्तीचे स्वयंवर ठरविले व राजे लोकांना निमंत्रणे पाठविली तेव्हा ही हकीकत सांगण्यासाठी नारद त्वरेने स्वर्गास पोहोचले, तेव्हा –

नात्र चित्रमनु तं प्रययौ यत्पर्वतः स खलु तस्य सपक्षः ।

नारदस्तु जगतो गुरुरुच्चैः विस्मयाय गगनं विललंघे ।। ५.२

– नारदाच्या मागून पर्वत स्वर्गापर्यंत गेला यात काही आश्चर्य नाही कारण तो सपक्ष (मित्र, पंख असलेला) होता. आश्चर्य तर हेच होते की जगताचा गुरु (आचार्य,, जड) असून नारद आकाशात गमन करता झाला. तेथे दमयन्तीचे स्वयंवर होणार आहे; ते अतिशय सुंदर आहे. इ. हकीकत त्याने इंद्राला सांगितली व मग त्याचा निरोप घेतला कारण या स्वयंवराच्या निमित्ताने युद्ध होणार अशी देवर्षीला खात्री होती. (५.४२). पर्वतही नारदामागून निघाला. त्याने इंद्र-नारद संवादात मुळीच भाग घेतला नव्हता कारण –

पर्वतेन परिपीय गभीरं नारदीयमुदितं प्रतिनेदे ।

स्वस्य कश्चिदपि पर्वतपक्षच्छेदिनि स्वयमदर्शि न पक्षः ॥ (५.४४)

– नारदाचे गंभीर वचन ऐकून पर्वताने फक्त त्याचा प्रतिध्वनि केला. पर्वतांचे पक्ष तोडणाऱ्या इंद्रापुढे आपला पक्ष मांडला नाही. येथे जसा पक्ष (पंख व विचारांची बाजू) शब्द श्लिष्ट आहे त्याप्रमाणे पर्वत व नारद शब्दही श्लिष्ट आहेत. त्यामुळे नारद शब्दाची व्युत्पत्ति पाहावी लागेल.

९ नारद शब्दाची व्युत्पत्ति –

नारद शब्दाची व्युत्पत्ति अनेकांनी अनेक प्रकारे केली आहे. एखाद्या शब्दाच्या अनेक व्युत्पत्ति होतात याचे कारण त्या शब्दातून अनेक अर्थ बाहेर पडू शकतात. निरुक्तकार म्हणतो :

अनुक्रमणिका

" अथानन्विते ऽर्थे ऽप्रादेशिके विकारे ऽर्थनित्यः परीक्षेत केनचिद्वृत्ति-सामान्येन । अविद्यमाने सामान्येऽप्यक्षरवर्णसामान्यान्निर्ब्रूयात् न त्वेव न निर्ब्रूयात् न संस्कारमाद्रियेत । अर्थ प्रधान घेऊन व्युत्पत्ति करावी. अर्थ व धातु जुळत नसेल तरी हरकत नाही. जितके अर्थ निघत असतील तितक्यासाठी धातु हुडकून काढावे व येन केन प्रकारेण व्युत्पत्ति करावी. नारद शब्दाचेही असेच झाले आहे. रघुवंशाचे टीकाकार चारित्रवर्धन इ.

i) नारं = परमात्मविषयकं ज्ञानं ददाति इति – नारदः किंवा

ii) नारं = नराणां समूहं तत् द्यति = खण्डयति इति–नारदः

– म्हणजे ' परमात्मविषयक ज्ञान देणारा ' अथवा मनुष्यत्व खण्डून टाकणारा (म्ह. मोक्ष देणारा), अशा व्युत्पत्ति देतात. त्या ' भक्तिसूत्रांचा कर्ता जो नारद ' त्याला लागू पडतात.

iii) नारम् = जलम् (' आपो नारा इति प्रोक्ताः ' ।) ददाति इति नारदः म्हणजे जल देणारा (मेघ ?)

या अर्थाची पुष्टि ब्रह्मवैवर्त पुराणाने केली आहे :

नारं पानीयमित्युक्तं (तत् पितृभ्यः सदा भवान्) ।
ददाति तेन ते नाम नारदेति भविष्यति ॥

जल देणारा तो नारद. पितरांना जल देणारा हा अधिक अर्थ पुराणाची भर आहे. ' नारम् ' म्हणजे जल. या अर्थात प्रसिद्ध शब्द ' नारायण ' आहे. नारायण म्हणजे जलात राहणारा; जल हा ज्याचा मार्ग आहे तो. नारद म्हणजे व्युत्पत्तिदृष्टया ' जल देणारा ' म्हणजे मेघ असेल तर त्याला उपोद्बलक पुरावे पुराणात सापडू शकतात. उदा. ब्रह्मवैवर्त पुराणात नारद शब्दाच्या अनेक व्युत्पत्ति आहेत. जसे – (ब्रह्मखंड २१.८,९,१४)

नारं ज्ञानं ददाति ।

iv) नरदस्य अपत्यं नारदः ।

v) नरात् ब्रह्मकण्ठात् बभूव इति नारदः

तथापि – अनावृष्टावशेषे च काले बालो बभूव ह ।
नारं ददौ जन्मकाले तेनायं नारदाभिधः ॥ ७ ॥

– अनावृष्टिनंतर हा बालक जन्माला येताच वृष्टि झाली म्हणून याला नारद नाव मिळाले.

१० नारद = मेघाचे प्रतीक –

या वर दिलेल्या व्युत्पत्तिवरून नारदाचे स्वरुप स्पष्ट होते.

अ) नारद म्हणजे मेघ. त्याचे पर्वताशी साहचर्य निसर्गसिद्ध आहे. पर्वताशी संबंध आल्याशिवाय वृष्टि होणार नाही. श्रीहर्षाने –

पर्वतेन परिपीय गभीरं नारदीय मुदितं प्रतिनेदे । ५.४४.

– या पद्यातील नारदाने उच्चारलेल्या वचनाचा पर्वताने प्रतिध्वनी केला म्हणजे मेघगर्जनेचा पर्वतात प्रतिध्वनी उमटतो असे युक्तीने सुचविले आहे. भारतवर्ष हा 'देवमातृक' देश असल्यामुळे नारद-पर्वत साहचर्याचे त्याला फार महत्व आहे.

आ) नारद आकाशात नित्य संचार करतो, तो मेघस्वरूपातच. प्रत्येक प्राचीन ग्रंथकाराने नारदाच्या अंतरिक्षसंचाराला प्राधान्य दिले आहे. कालिदासाने नारद 'उदगावृत्तिपथेन' म्हणजे सूर्याच्या उत्तरेकडून दक्षिणेकडील मार्गाने जात होता, असे वर्णन केले आहे. म्हणजे मेघाचा मार्ग दक्षिणायनातच असतो. यात कालिदासाने मेघाचा मार्ग सुचविला आहे. नारदाची काळीभोर उंच शेंडी मेघाचे चिन्ह आहे. मेघ स्वतः पांढरा असतो.

इ) नारद विष्णुलोकातील नित्य मुक्त जीव आहे असे पुराणे सांगतात. आकाशाला 'विष्णुपद' म्हणतात. त्या विष्णुपदाशी नित्य मेघ संबद्ध असतो व तो वाऱ्यावर मुक्त असतो. प्रतीकात्मक मेघ चिरंजीव समजावयास अडचण नाही. हीच नारदाची विष्णूशी सलोकता व समीपता.

ई) नारदाच्या मुखातील 'नारायण' शब्द हेतुगर्भ आहे. 'जलाचा मार्ग' असा त्याचा अर्थ मेघाच्या ध्वनीचे 'नारायण' शब्दाशी साम्य भक्तिप्रवण अन्तःकरणाने जुळविलेले आहे.

उ) नारदाची 'महती' वीणा म्हणजे ज्या वायुमार्गातून मेघ प्रवास करतो ते वायु. नानाप्रकारची श्रुतिमंडले ते उत्पन्न करत असतात. (sperical music). या अंतरिक्षमंडलातील विशाल वायवीय वीणेला 'महती' हे नाव किती सार्थ आहे! माघाने 'रणद्भिः' इत्यादि श्लोकात तिचे मार्मिक वर्णन केले आहे.

ऊ) मेघ अंतरिक्षातून खाली सरळ पडतो व क्वचित् विद्युल्लतेबरोबर पडतो. माघाने हेच कुशलपणे–

गतं तिरश्चीनमनूरुसारथेः प्रसिद्धमूर्ध्वज्वलनं हविर्भुजः ।
पतत्यधोधाम विसारि सर्वतः किमेतदित्याकुलमीक्षितं जनैः ॥ १.२

सांगितले आहे.

ऋ) मेघाच्या म्ह. नारदाच्या आगमनानंतर विवाह व युद्धे होतात – ही गोष्ट भारतीयांना सर्वश्रुत आहे. नारदाच्या = मेघाच्या गमनानंतर विवाह-मुहूर्त निघतात व युद्धाची प्रस्थाने ठेवली जातात. वर्षाऋतुनंतर देवमातृक भारतात समृद्धि व संपन्नता येते व विवाह होतात. तसेच पावसाळा संपल्यावर विजयादशमी नंतर युद्धासाठी सैन्य बाहेर पडते.

भारताची समृद्धि योग्य समयी झालेल्या पर्जन्यवृष्टिवर अवलंबून आहे. दरवर्षी नियमाने पाऊस पडावा या इच्छेने प्रेरित होऊन यज्ञ-याग, देवतार्चन कथा–कीर्तने, काव्य–नाटकाद्वारे मेघाची स्तुति केलेली आढळते. मेघासंबंधी विपुल काव्य संस्कृत भाषेत आहे त्याचे कारण त्याची या देशाला असलेली उपयुक्तता. वेदापासून ही मेघमहती वर्णिलेली आहे. अशा या देवमातृक देशाने 'देर्वाष' नारद हे मेघाचे प्रतीक मानून त्याला कुशलतेने पौराणिक पेहेराव चढविला. मेघ=पर्जन्य ही नित्य उपयुक्त निसर्गशक्ति आहे. तिचे अनावृत स्वरूप म्हणजे नारद. असा सिद्धान्त मान्य व्हावयास अडचण नसावी.

◆ ◆ ◆





डॉ. वि. बा. प्रभुदेसाई

जेजुइत मिशनऱ्यांचे मराठी वाङ्मय

(प्रा. प्रियोळकरांचे संपादन)

प्रामुख्याने इसवी सनाच्या सोळाव्या आणि सतराव्या शतकांमध्ये परदेशांतून भारतात आलेल्या जेजुइत पंथीय ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनी केलेल्या विधायक आणि विघातक कार्याचा सविस्तर व साधार परामर्ष प्रा. अ. का. प्रियोळकर यांनी आपल्या मराठी आणि इंग्रजी भाषांतील लिखाणातून घेतलेला आढळतो. The Printing Press in India, The Goa Inquisition आणि Goa Rediscovered या इंग्रजी भाषेतील अभ्यासपूर्ण ग्रंथांमुळे तर प्रियोळकरांचे संशोधनकार्य पाश्चात्य देशांतदेखील विद्वानांच्या प्रशंसेला पात्र ठरले आहे. महाराष्ट्रीय वाचकांच्या दृष्टीने प्रियोळकरांची प्रस्तुत क्षेत्रातील लक्षणीय कामगिरी म्हणजे, त्यांनी प्रस्थापित केलेले जेजुइत मिशनऱ्यांच्या महाराष्ट्रसारस्वताच्या पद्धतशीर अभ्यासाचे महत्व होय.

जेजुइत पंथीय मिशनऱ्यांनी भारतात येऊन येथील मराठी भाषा व तिच्या पश्चिम किनारपट्टीवरील कोंकणी बोलींचा अभ्यास केला तो मुख्यतः धर्मप्रसाराच्या हेतूनेच होय, याबद्दल शंका नाही. जेजुइतांच्या या देशी भाषेतील वाङ्मयनिर्मितीमागे ख्रिस्ती धर्मप्रसाराची प्रेरणा असली तरी या वाङ्मयात साहित्यगुणांचेही दर्शन घडते आणि मराठी भाषेचा ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करीत असताना तर या वाङ्मयाभ्यासामुळे भाषेवर एक नवाच प्रकाश पडण्याचा संभव असतो. मराठी वाङ्मयेतिहासाच्या फार मोठ्या दालनातील आकाराने एक लहानशी का होईना, पण मानाची जागा या साहित्याने आपल्या वैशिष्ट्यपूर्णतेमुळे संपादन केली आहे. जेजुइतांच्या या लहानमोठ्या सर्व गद्य-पद्य रचनांची योग्य ती दखल घेतल्यावाचून मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाला परिपूर्णता येऊ शकत नाही, या गोष्टीची जाणीव आता संबंधितांना झालेली आहे ती प्रा. प्रियोळकरांच्या

अनुक्रमणिका

प्रस्तुत वाङमयप्रांतातील प्रदीर्घ उद्योगामुळेच होय. प्रा. प्रियोळकरांनी प्रत्यक्ष संपादन करून प्रकाशात आणलेले जेजुइत लेखकांचे वाङमय पुढीलप्रमाणे आहे :–

१) पाद्री तोमस स्टिफन्सकृत दौत्रिन क्रिस्ता (क्रिस्ती धर्मतत्त्व) (१९६५)
२) पाद्री आंतोनियु-द-साल्दांज-विरचित सांतु आंतोनिची जीवित्वकथा (ओवीबद्ध क्रिस्ती भक्तविजय) (१९५६)
३) पाद्री आंतोनियु-द-साल्दांज-विरचित सांतु आंतोनिची अचर्या (१९६३).
४) पाद्री मानुयेल ज्वाकिस्-द-नोरोंज विरचित क्रिस्ताचे यातनागीत (१९५९)
५) क्रिस्ताचे वधस्तंभारोहण (१९४०)
६) ग्रामातिक मारास्त (Gramatica Marastta) (१९५४)
७) फादर सिमांव गॉमिश-कृत सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश (१९७३)

[या शेवटच्या ग्रंथाच्या संपादनाच्या संदर्भात प्रा. प्रियोळकरांनी मला त्यावेळी दि. १२-१०-१९७२ च्या पत्रात लिहिले होते :- "हा ग्रंथ 'नवभारत'चे संपादक प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी आपल्या मासिकात क्रमशः छापण्याकरिता नेला आहे छोटी प्रस्तावना प्रथम छापण्यास मी दिली आहे. टीपा लिहिणे शक्य झाले नाही. 'कठीण शब्दांचा कोश' आपण तयार करावा अशी माझी सूचना आहे. याच हस्तलिखितात मूळ 'ज्ञानोपदेशा'खेरीज क्रिस्ती डॉक्ट्रीन (प्रश्नोत्तरी) व काही स्तोत्रे आहेत. आपण त्यावर टीपा व प्रस्तावना लिहून 'मराठी संशोधन पत्रिके'त क्रमशः प्रसिद्ध करावी."]

'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' या क्रमशः प्रकाशित झालेल्या ग्रंथाचे काही हप्ते प्रियोळकरांच्या हयातीतच 'नवभारत' मासिकामधून प्रसिद्ध झाले होते. उरलेले हप्ते त्यानंतर प्रसिद्ध होऊन आता हा ग्रंथ पूर्ण झाला आहे. अठराव्या शतकाच्या आरंभी सिमांव गॉमिश या जेजइत धर्मोपदेशकाने, "ग्नान उपदेश अग्नात टाकून मोक्षास वाट दाखवील" अशा आत्मविश्वासाने पोर्तुगीज सत्तेबाहेरील मराठी लोकांना खिस्तीधर्माचे माहात्म्य सांगण्यासाठी म्हणून हा ग्रंथ लिहिला. देशावरील गद्य मराठीत रचलेल्या या ग्रंथाचे महत्व मराठी भाषा व साहित्य यांच्या इतिहासाच्या दृष्टीने तर आहेच पण

या ग्रंथामुळे महाराष्ट्राच्या सामाजिक इतिहासावरही थोडाफार प्रकाश टाकता येण्याची शक्यता वाटते.

जेजुइत लेखकांनी नवख्रिस्त्यांपैकी सर्वसामान्यपण खालच्या थरातील अशिक्षितांसाठी म्हणून जी वाङ्मयनिर्मिती केली ती स्थानिक बोल-भाषांमध्ये असून त्यांची लिपी रोमन आहे. प्रस्तुत 'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' या ग्रंथाची वैशिष्टये प्रा. प्रियोळकरांनी आपल्या 'प्रास्ताविका'त मार्मिकपणे सांगितलेली असून ती पुढीलप्रमाणे आहेत :–

"ग्रंथ रोमन कॅथलिक धर्मीचा आहे ... हा ग्रंथ देवनागरी लिपीत आहे. त्यामुळे गोव्यातील एखाद्या पोर्तुगीज मिशनऱ्याने सतराव्या शतकात तो लिहिला, असे म्हणता येईना; कारण पोर्तुगीज मिशनऱ्यांनी मराठी भाषेत लिहिलेले छापील किंवा हस्तलिखित जे ग्रंथ उपलब्ध आहेत, ते सारे रोमन लिपीत सांपडतात.. हा ग्रंथ वाचण्याची माझी दृष्टी धार्मिक नव्हती. या ग्रंथाची भाषा व काही पौराणिक, ऐतिहासिक व सामाजिक निर्देश मला आकर्षक वाटले. गोव्याच्या जेजुईट सोसायटीत त्याने (फादर गॉमिशने) १६६१ साली प्रवेश केला. पुष्कळ वर्षे गावचा मुख्य धर्मोपदेशक म्हणून त्याने सासष्टी (गोवे) येथे काम केले आणि तेथील स्थानिक भाषेत प्रावीण्य मिळविले. १७०९ साली 'देशु' येथे त्याने क्रिस्ती मिशनची स्थापना केली. 'देशु' म्हणजे देश, घांटमाथा. हा देश म्हणजे बहुतेक बेळगाव धारवाडकडचा, लिंगायतांची आसपास वसती असलेला एकादा गाव असावा ... कुणबी किंवा मराठा लोकांमध्ये तो आपले धर्मप्रचारकार्य करीत असावा, हे त्याच्या भाषेवरून कळून येते. 'त्यो' (तो), 'ह्यो' (हा), 'लै' (पुष्कळ), 'म्होरे' (पुढे) अशा प्रकारची ब्राह्मणेतरांच्या बोलीत येणारी रूपे त्याच्या भाषेत आढळतात. मराठ्यांच्या शंभर कुळींचा निर्देश त्याने केला आहे..."

फादर विकी याने ... १७०९ साली फादर सिमांव गॉमिश याने देशावर मिशन स्थापन केले, असे म्हटले आहे. यानंतर दोनचार वर्षांतच स्थानिक लोकांच्या उपयोगाकरिता त्याने हा ग्रंथ लिहिलेला दिसतो. गोव्यात आधीच बाटवून क्रिस्ती झालेल्या व रोमन लिपी ठाऊक असलेल्या लोकांकरिता मिशनऱ्यांनी जे ग्रंथ लिहिले ते सगळे रोमन लिपीत आहेत. 'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' हा प्रस्तुत ग्रंथ पोर्तुगीज सत्तेबाहेरील मराठी लोकांकरिता असल्यामुळे तो देवनागरी लिपीमध्ये लिहावा लागला, हे उघड आहे.

आता भाषेच्या दृष्टीने या ग्रंथाचा विचार करू ... ग्रांथिक मराठीचा अभ्यास या पाद्रींना जुन्या मराठी ग्रंथांवरून करावा लागे. त्याच्या भाषेवर देशावरील मराठ्यांच्या भाषेचा परिणाम कसा झाला आहे, हे वर दाखविलेच आहे. ... या पाद्रीने आपल्या ग्रंथात ख्रिस्ती धर्माची परिभाषा भारतीय वापरली आहे. 'बायबलांत' म्हणावयाचे झाल्यास तो 'आपल्या वेदांत' अशी भाषा योजतो. बायबलचा 'सत्य कृपावेद' असाही निर्देश त्याने केला आहे. 'बॅप्टिझम' याबद्दल 'ग्यानस्नान' असा शब्द तो योजतो. 'क्रूसावर' याबद्दल 'शिलुव्यावरी' असे तो म्हणतो. तामीलमध्ये क्रूसाबद्दल 'शिलुवा' (सूळ ?) हाच शब्द वापरतात असे कळले. तो मूळ तामीळ शब्द असावा. 'कन्फेशन' या इंग्रजी शब्दाबद्दल त्याने 'पापसंकीर्तन' असा शब्द योजिला आहे. बायबलातील व्यक्तिनामाचे देखील त्यांच्या अर्थाप्रमाणे तो हिंदीकरण करतो 'जो आकिम्' बद्दल 'दयाळजी', 'जॉन' बद्दल 'कृपाजी' ... इतकेच नव्हे तर स्वतः येशू क्रिस्ताबद्दल 'येजुनाथ स्वामी' असे नाव या पाद्रीने योजिले आहे.

या ग्रंथाची मूळ मायक्रोफिल्मवरून नक्कल मी केली. काही शब्द लागले नाहीत, ते जसे मुळात वाटले तसे दिले आहेत.

हा ग्रंथ सटीप देण्याची इच्छा होती. पण माझ्या प्रकृतीच्या परिस्थितीत तसे करणे शक्य झाले नाही. आहे त्या स्थितीत अभ्यासकांनी हा ग्रंथ काळजीपूर्वक वाचावा. क्रिस्तीधर्मप्रचाराचा एक जुना मासला यादृष्टीने या ग्रंथाला विशेष महत्व आहे हे निराळे सांगण्याचे कारण नाही."

प्रा. प्रियोळकरांचे हे शेवटचेच संपादन होय. स्पष्टीकरणात्मक टीपा, शब्दकोश इत्यादींची जोड देऊन त्याना ते परिपूर्ण, मनाजोगे, करता आले नसले तरी अशा प्रकारच्या वाङ्मयाच्या अभ्यासाची दिशा त्यांनी आपल्या 'प्रास्ताविका'त उत्तम रीतीने दिग्दर्शित केलेली आढळते. ग्रंथकाराचे हिंदू देवदैवतांचे व पुनर्जन्माच्या कल्पनेचे केलेले खंडण, हिंदू समाजातील जातिव्यवस्थेच्या उत्पत्तीवर केलेले भाष्य, खऱ्या देवाची म्हणून सांगितलेली सहा लक्षणे इत्यादी गोष्टींची वेचक उदाहरणे देऊन प्रियोळकरांनी प्रस्तुत ग्रंथाचे रहस्य साधार विशद करण्याचा प्रयत्न केला आहे. संपादनाचे धोरण ध्यानात येण्यासाठी म्हणून त्यांच्या 'प्रास्ताविका' तील महत्त्वाचे अंश वर उद्धृत केले आहेत.

अनुक्रमणिका

प्रियोळकरांनी संपादित केलेले जेजुइत लेखकांचे गोमंतकी बोलीतील गद्य ग्रंथ एकूण दोन आहेत:– १) पाद्री तोमस स्टिफन्सकृत दौत्रिन क्रिस्तां (क्रिस्ती धर्मतत्त्व) आणि २) पाद्री आंतोनियु–द–साल्दांज–विरचित सांतु आंतोनिची अचर्यां [The Miracles of Saint Anthony] या दोन्ही ग्रंथाना त्यांनी विवेचक प्रस्तावना, स्पष्टीकरणात्मक टीपा व समग्र शब्दकोश (शब्दसूचीसह) यांची जोड देऊन आपल्या परीने संपादन परिपूर्ण करण्याचा प्रयत्न केलेला आढळतो. शब्दसूची तयार करताना त्यांनी एकंदर शब्दांचे अरबी, इंग्रजी, कानडी, गोमंतकी, जुनी मराठी, आधुनिक मराठी, फार्सी, पोर्तुगीज, लॅटीन असेही वर्गीकरणातील वारकावे दाखविले आहेत. गोमंतकी बोलींत सध्या प्रचलित नसलेले पण ज्या शब्दांचे अर्थ केवळ पाद्री दियोगु रिबैरु याने तयार केलेल्या हस्तलिखित कोशातच आढळतात (Vocabulario da Lingua Canarim 1626) असेही शब्द वेगळे हुडकून काढून प्रियोळकरांनी ते निर्दिष्ट केले आहेत.

अशा प्रकारच्या संपादनामागचे आपले उद्दिष्ट स्पष्ट करताना प्रा. प्रियोळकर 'दौत्रिन क्रिस्तां'च्या 'प्रस्तावने'त लिहितात, 'हे पुस्तक प्रसिद्ध करण्याचा हेतू धार्मिक नाही, तर केवळ भाषिक आहे. तरी पण प्रस्तुत पुस्तकाच्या वाचनाने क्रिस्ती धर्मासंबंधी असलेले हिंदू लोकांचे गैरसमज दूर होतील, अशी मला आशा वाटते. धर्माच्या नावाखाली पोर्तुगीजांनी जी अनन्वित कृत्ये केली, त्यामुळे क्रिस्ती धर्म हा एक क्रूर धर्म, अशी पुष्कळांची समजूत झाल्यास नवल नाही. प्रभु क्रिस्ताची शिकवण काय आहे, हे या पुस्तकावरून कळून येईल. आपल्या ऋषिमुनींनी जो आपणास प्रेमाचा, नीतीचा आणि भूतदयेचा आदेश दिला तीच शिकवण या ग्रंथात सांपडेल. त्याहून काही वेगळे यात सांगितलेले आढळणार नाही. अशा प्रकारच्या प्रश्नोत्तऱ्या वाचून हजारो हिंदू लोकांनी जुन्या काळी स्वधर्मत्याग करून क्रिस्तीधर्म स्वीकारला, असे मानणेही भोळेपणाचे ठरेल. तो त्यांनी कां स्वीकारला किंवा त्यांना स्वीकारावा लागला, हे सांगण्याचे अप्रिय कार्य या ठिकाणी मला करावयाचे नाही. ते मी थोडे बहुत अन्यत्र केलेही आहे. गोमंतकी व मराठी आणि हिंदुधर्म आणि क्रिस्ती-धर्म यातील साम्य हे पुस्तक वाचून कळून येईल. 'क्रिस्ती होणे म्हणजेच फिरंगी बनणे,' अशा प्रकारचे समीकरण जुन्या काळी झाले होते, अशी कबुली फादर दि नोबिली या जेजुईताचा, स्वतः जेजुईत असलेला, फ्रेंच चरित्रकार Fr. Dahme याने दिलेली आहे. अशी कल्पना पुष्कळांची अद्यापि आहे, ही दुर्दैवाची गोष्ट

होय. त्यामुळे पोर्तुगीजांच्या कृत्यांचे समर्थन करताना आपण प्रभु क्रिस्ताला अन्याय करतो, हे त्यांच्या लक्षात येत नाही.

"गोव्यात छापलेला उपलब्ध जुन्यातला जुना देशी भाषेतील ग्रंथ म्हणजे १६२२ साली मुद्रित झालेली प्रस्तुत 'द्रौत्रिन' होय. गोमंतकातील लोकांचे पूर्वज सुमारे सवातीनशे वर्षांमागे कसे बोलत हे या पुस्तकावरून कळून येते. ग्रांथिक मराठी भाषेच्या इतिहासाच्या दृष्टीने या पुस्तकाला फार महत्त्व आहे. टीपांमध्ये भाषेचा बराच विचार झाला आहे. शिवाय पुणे विद्यापीठातर्फे कै. न. चिं. केळकर स्मारक व्याख्यानमालेत दिलेल्या व्याख्यानात यासंबंधी बराच ऊहापोह आम्ही केलेला असल्यामुळे द्विरुक्ती टाळणे योग्य वाटते." [या उताऱ्यात निर्दिष्ट केलेली कै. न. चिं. केळकर स्मारक- व्याख्यानमालेतील प्रा. प्रियोळकरांची व्याख्याने 'ग्रांथिक मराठी भाषा आणि कोंकणी बोली' (१९६६) या नावाने नंतर प्रकाशित झालेली आहेत.]

प्रस्तुत ग्रंथाविषयीचा आपला अभिप्राय प्रगट करताना आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे भारतीय विद्वान डॉ. सुनीतिकुमार चॅटर्जी (कलकत्ता) यांनी म्हटले आहे :–

"I have to thank you for the Edition, with linguistic and other notes and introductions as well as full vocabulary, of the work in the Konkani speech as written by Padre Thomas Stephens in the year 1622. The Editor, Prof. Anant K. Priolkar, is a very well-known scholar of Marathi and Konkani and his specialisation in the early literature of Christian inspiration is very well-known. I am very happy with the generally excellent quality of this edition, quite in keeping with Professor Priolkar's reputation. This book will be of very great value, not only in the intensive study of Marathi and Konkani, but also in the comparative study of the New Indo-Aryan speeches."

"'सांतु आंतोनिची अचर्यां' या ग्रंथाची भाषा" या आपल्या निबंधात प्रस्तुत ग्रंथाची वैशिष्ट्ये विशद करताना प्रा. प्रियोळकर लिहितात, "पाद्री

आंतो नियु-द-सालदांज या पोर्तुगीज जेजुइताने सेंट अँथनी या क्रिस्ती संताचे ओवीबद्ध चरित्र, 'सांतु आंतोनिची जीवित्वकथा' या नावाखाली मराठीत लिहिले व १६५५ साली ते रोमन लिपीत प्रसिद्ध झाले. याच ग्रंथा-बरोबर वरील लेखकाने गोमंतकी बोलीतही 'सांतु आंतोनिची अचर्यां' (चमत्कार) गद्य स्वरूपात लिहून प्रसिद्ध केली होती. असे एकाच विषयावर निराळे पुस्तक बोलीत तयार करण्याचे उद्दिष्ट सांगताना तो म्हणतो की, हे चमत्कार स्थानिक चालू भाषेत (lingoa da terra corrente) भाषांतरित केले; कारण सर्वांना कळण्यास ते जास्त सोपे जावे.

"त्याकाळी साक्षरतेचा प्रसार अगदी मर्यादित होता. ब्राह्मण व इतर काही पांढरपेशा व (व तेही पुरुष) लोकांनाच तेवढे लिहिता वाचता येत असे. त्यांच्याकरिता ग्रांथिक मराठीत लिहिलेली 'सांतु आंतोनिची जीवित्वकथा' पुरेशी होती; पण ती स्थानिक चालू गोमंतकी बोलीत लिहिल्यास 'स्त्रीशूद्रादि अवघ्यांना' कळण्यास जास्त उपयोगी होईल, असे लेखकाला वाटले, असे त्याच्या वरील उद्‌गारावरून दिसून येते...

महानुभावांचे 'लीळाचरित्र' वगैरे गद्यपद्य ग्रंथ मराठी भाषेचे जुने स्वरूप कळण्यास ज्याप्रमाणे उपयोगी पडतात, त्याप्रमाणे या गोमंतकी बोलीच्या ग्रंथांचाही मराठी भाषेच्या इतिहासाच्या दृष्टीने फार उपयोग आहे. हे ग्रंथ सतराव्या शतकातील आहेत. महानुभाव ग्रंथ त्याच्याही आधी लिहिलेले आहेत हे खरे; परंतु भाषेची अधिक जुनी रूपे महानुभावीय ग्रंथांच्या भाषेपेक्षाही गोमंतकी बोलीत आढळतात, असे मला वाटते. हा गोमंतकीय समाज इतर महाराष्ट्रीयांपासून फार जुन्या काळी वेगळा झाला, त्यामुळे ही त्या काळची जुनी रूपे त्यांच्या बोलीत टिकून राहिली. सोळाव्या शत-काच्या उत्तरार्धात जे गोमंतकीय लोक पोर्तुगीजांच्या धर्मच्छळाला कंटाळून मंगळूर, कोचीन वगैरे भागात पळून गेले, त्यांच्या बोलण्यात त्या काळची जुनी रूपे अद्याप शिल्लक आहेत, हे आपणास या मिशनऱ्यांच्या ग्रंथांच्या भाषेशी त्यांच्या बोलीची तुलना केली असता दिसून येते. खुद्द गोमंतकातील लोकांची बोली बदललेली आहे... मूळ देशात वास्तव्य करणाऱ्या लोकांपेक्षा परदेशात जाऊन अन्य भाषिक लोकांमध्ये राहणारे लोकच आपल्या बोलीचे स्वरूप जास्त अविचलित शुद्ध राखतात, असा अनुभव आहे."

पाद्री आंतोनियु-द-सालदांज या प्रस्तुत लेखकाच्या ग्रांथिक मराठी भाषेतील 'सांतु आंतोनिची जीवित्वकथा' (सतराव्या शतकातील क्रिस्ती

भक्तविजय) या काव्यग्रंथाच्या निर्मितीचे प्रयोजन स्पष्ट करताना प्रियोळकरांनी लिहिले आहे :—

"केवळ वरिष्ठ जातींच्या लोकांना संतुष्ट करण्याकरिताच युरोपियन मिशनऱ्यांना ग्रांथिक मराठी शिकावी लागली असे नव्हे; तर हिंदु धर्माचे खंडन करण्याकरिता हिंदूंचे जुने मराठी ग्रंथ अभ्यासिण्याची त्यांना आवश्यकता भासली. नव्या क्रिस्ती धर्माची माहिती देण्याबरोबर जुन्या धर्माच्या चुका दाखविणे व तो कसा त्याज्य आहे, हेही लोकांच्या गळी उतरविणे धर्मांतर-कार्याच्या दृष्टीने त्यांना अवश्य होते. पहिले कार्य स्टिफन्सच्या क्रिस्तपुराणाने केले, तर दुसरे कार्य करण्याकरिता एतियेन–द–ला क्रुवा नावाच्या एका फ्रेंच पाद्रीने १६२९–३५ साली सेंट पीटरवरील पुराणग्रंथ रचून मुद्रित केला.

"कोणत्याही धर्मामध्ये संतांनाही फार महत्व असते. देव स्वर्गात असतो, परंतु संत हे त्यांचे भूतलावरील प्रतिनिधी असतात. ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ, व त्याकाळी नुकताच सदेह वैकुंठाला गेल्याबद्दल ज्याचा गवगवा झाला असावा तो तुकाराम, हे संत त्या काळी गोव्यातील लोकांच्या दृष्टीपुढे असावेत. चमत्काराशिवाय नमस्कार नाही, अशी म्हण आहे. सर्व-साधारण जनमनावर चमत्कारांचा फारच मोठा पगडा असतो. चमत्कार करणाऱ्या किंवा करतो असा ज्याचा लौकिक आहे अशा साधूच्या भजनी इतर धर्मांचेही लोक लागतात, असे आपण आजही पाहातो.

"क्रिस्ती धर्मामध्ये चमत्कार करणाऱ्या संतमहंतांची वाण नाही, ही गोष्ट नवक्रिश्चनांच्या व इतर एतद्देशियांच्या मनावर बिंबविण्याकरिता आंतोनियु–द–सालदांज या उपरिनिर्दिष्ट पाद्रीने पादुअ येथील संत अँटनी (किंवा सांतु आंतोनी) याचे चरित्रवर्णन करण्याचे योजिलेले दिसते.. संतचरित्रकार म्हणून उद्धवचिद्घन आणि महीपती हे महाराष्ट्रात विशेष प्रसिद्ध आहेत; परंतु यांच्याही पूर्वी हा क्रिस्ती मराठी चरित्रकार होऊन गेला होता, ही लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट होय.

"हा कवी जरी सतराव्या शतकातील असला तरी त्याच्या ग्रंथाची भाषा मुक्तेश्वर, तुकाराम, रामदास, वामन वगैरेसारख्या समकालीन कवींसारखी नाही; ती त्यांच्याहीपेक्षा बरीच जुनी आहे. असे होण्याचे कारण हे की, ज्या प्रदेशात त्यांचे वास्तव्य होते, त्या गोमंतकातील सासष्टीतील प्रचलित बोलीचे स्वरूप ग्रांथिक मराठीपेक्षा निराळे होते. त्याच्यापुढे जे हिंदूंचे जुने हस्तलिखित ग्रंथ होते त्यांचा, किंवा स्टिफन्स किंवा क्रुवा या आपल्या पूर्वीच्या क्रिस्ती कवींच्या



मराठी काव्यांचा अभ्यास करून त्याने आपला ग्रंथ रचिला असला पाहिजे. गोवा बेटात १५४१ साली हिंदूंच्या धर्मच्छळाला सुरवात झाली. हिंदूंचे देव व देवळे फोडली आणि त्यांचे ग्रंथ हिरावून घेण्यात आले. यापैकी काही जाळले तरी काही हिंदूधर्मखंडनार्थ स्वतःच्या अभ्यासाकरिता त्यांनी राखून ठेवले असावेत. १५५६-'५७ च्या सुमारास साष्टीमध्ये हिंदू देवदेवळे फोडण्याचा सपाटा सुरू झाला. त्याच्या आधीचे ग्रंथ स्टिफन्स, क्रुवा किंवा आंतोनियु-द-सालदांज या प्रस्तुत कवींच्यापुढे असावेत... त्यामुळे या क्रिस्ती मराठी वाङ्मयात आपणास महानुभावांच्या वाङ्मयात किंवा राजवाडे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या एकनाथपूर्व ज्ञानेश्वरीत आढळणारे भाषिक विशेष दृष्टोत्पत्तीस येतात.

"कोणत्या हेतूने का होईना, मराठी भाषेचा अभ्यास व सेवा ज्यांनी केली ते सर्व मराठेच आहेत, असे आपण यापुढे मानले पाहिजे. अशी दृष्टी ठेवून क्रिस्तेतर लोकदेखील प्रस्तुत ग्रंथाकडे सहानुभूतीने व कौतुकाने पाहातील, आणि भाषाशास्त्रदृष्टचा हा ग्रंथ सर्वांना उपयुक्त वाटेल अशी मी आशा करतो."

येशू क्रिस्ताच्या शूलारोहणाच्या (क्रुसावर चढविण्याच्या) प्रसंगावरही या कालखंडात काही काव्ये निर्माण झाली आहेत. प्रा. प्रियोळकरांनी संपादिलेली 'ख्रिस्ताचे वधस्तंभारोहण' आणि 'क्रिस्ताचे यातनागीत' ही दोन्ही काव्ये याच मालिकेतील असून त्यामुळे डॉ. सु. रा. चुनेकर यांनी एका ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे मराठी काव्यात करुणोत्कट भक्तिभावपूर्ण विलापिकांची भर पडली आहे. मराठीतील जुन्या पिढीतले सुप्रसिद्ध टीकाकार श्री. ग. त्र्यं. माडखोलकर यांनी आपल्या 'विलापिका' या प्रबंधात जुन्या मराठी वाङ्मयातील प्रस्तुत दोन विलापिकांचा परामर्ष घेताना लिहिले आहे, "या प्रसंगीचा ख्रिस्तमातेचा विलाप हृदयाला पाझर फोडतो. वधस्तंभाला खिळलेल्या आपल्या पुत्राची तहान स्वतःचे स्तन्य देऊन भागविण्यासाठी तळमळणाऱ्या मातेचा हा शोक कोणाच्या हृदयाला पीळ पाडणार नाही? ही दोन्ही काव्ये जरी ख्रिस्तवधावर लिहिलेली असली, तरी त्यांची जडण-घडण अस्सल मराठी पौराणिक कथेसारखी असून, मरी, जेजू, मदनेली, जुवांव, स्वर्ग, वैकुंठ, आदिपुरुष इत्यादी त्यांतील शब्द पौराणिक वातावरण उत्पन्न करतात. त्यामुळे ही दोन्ही विलापकाव्ये परधर्मीयांनी लिहिलेली आहेत किंवा त्यातील कथा परधर्मातली आहे, असे काही मनाला जाणवत नाही." (याच मालिकेतील तिसरी विलापिका 'क्रिस्ताच्या वधस्तंभारोहण-प्रसंगीचे विळाप' ही मी संपादून अलीकडे प्रकाशात आणली आहे. (१९७१).)

हे परदेशी मिशनरी लोकव्यवहार सुलभ व्हावा यासाठी देशी भाषांचा अभ्यास करीत असत. या बाबतीत फ्रांसिस्कन दोमिनिकन वगैरे अन्य ख्रिस्ती पंथीयांपेक्षा जेजुइत पंथीय पाद्रींनी विशेष आस्था व उपक्रमशीलता प्रगट केली असल्याची साक्ष इतिहास देतो. या देशभाषा म्हणजे लोकांच्या नित्याच्या व्यवहारातील बोली आणि सुशिक्षित लोक लेखन-वाचनाकरिता वापरीत असलेली ग्रांथिक भाषा. एतद्देशीय शिक्षित व अशिक्षित अशा दोघांशीही व्यवहार सुकर व्हावा या उद्देशाने प्रथम स्थानिक बोलींचा अभ्यास करण्याकडे या धर्मोपदेशकांचा कल असणे स्वाभाविकच आहे. त्या काळात विदेशी लोकांच्या उपयोगाकरिता म्हणून जे कोश व व्याकरणे तयार करण्यात आली ती या स्थानिक बोलींचीच आहेत (ग्रांथिक भाषेची नव्हेत), हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. प्रा. प्रियोळकरांनी आपल्या 'मराठी व्याकरणाची कुलकथा' या पुस्तकात अशा अनेक व्याकरणांचा परिचय करून दिलेला आढळतो. फादर स्टिफन्सकृत गोमंतकी बोलीच्या व्याकरणाचा (इ. स. १६४०) विस्ताराने परिचय घडविण्यासाठी त्यांनी 'स्टीफन्सकृत मराठी बोलीचे व्याकरण' अशा शीर्षकाचा एक स्वतंत्र लेखच लिहिला आहे.

याच परंपरेतील काही मिशनरी पाद्र्यांनी पोर्तुगीज भाषेत रचिलेले 'Gramatica Marastta' या नावाचे एक व्याकरण प्रा. प्रियोळकरांनी इंग्रजीमध्ये संपादून प्रकाशित केले आहे (१९५४). या व्याकरणात अभिप्रेत असलेली मराठीची बोली ही उत्तर कोकणी म्हणजे मुंबईतील ठाणे, वसई या भागातील होय. हे व्याकरण प्रथमतः १७७८ साली रोम येथे व त्यानंतर इ. स. १८०५ मध्ये लिस्बन येथे छापण्यात आले होते. इंग्रजीमध्ये भाषांतरित करून संपादिलेल्या या व्याकरणाच्या प्रास्ताविकात प्रा. प्रियोळकर लिहितात :

"As in the case of other languages, although a variety of spoken dialects of Marathi are common among different communities and in different regions of Maharashtra, traditionally all these use a common standard form as the literary medium. As would be expected from the circumstances in which the grammars and vocabularies referred to above came into existence, they were intended to help the ordinary

foreign clergy to secure a knowledge of the various dialects spoken among the Indian masses......

In the literary form of Marathi, Christian literature of a very high standard was produced by foreign missionaries during this period. But no grammars or vocabularies dealing with this standard form appear to have been prepared, presumably because the work of producing literary classics would be undertaken by only a few exceptionally gifted foreign missionaries and owing to their small numbers and great abilities publication of grammars and vocabularies as aids for study would not be considered necessary......

The language with which the 'Gramatica Marastta' deals is not the literary Marathi of today nor in its form then current. It is the contemporary form of the Marathi dialect prevailing in areas around Bombay, Thana and Salsette. Grierson calls this dialect 'The Konkan standard of Marathi'... A study of the Grammar would help to appreciate the peculiar characteristics of this dialect...

As the author points out the Grammar was intended for the use of persons conversant with Latin and it follows the pattern of Latin Grammar."

प्राचीन काळात भारतात आलेल्या परदेशी धर्मप्रसारकांनी ग्रांथिक मराठी भाषेची व्याकरणे लिहिण्याच्या फंदात न पडता स्थानिक बोलींची (बोलभाषांची) व्याकरणे व शब्दकोश तयार करण्यावरच भर कां व कसा दिला या गोष्टीवर प्रियोळकरांनी वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनातन प्रकाश टाकला आहे. ज्या प्रदेशातील लोकामध्ये मिळून मिसळून आपल्याला धर्मप्रसाराचे कार्य करावयाचे आहे, त्या प्रदेशातील बोलभाषा, प्रचलित चालीरीती, आचार-विचार व संस्कृती जितक्या लवकर आपण पूर्णपणे जाणून घेऊ, तितकेच आपले उद्दिष्ट लवकर साध्य होईल, हे जेजुइत पंथाचे संस्थापक सेंट इग्नेशस लॉयॉल

यानी पुरेपूर जाणले होते. या उद्दिष्टाच्या पूर्तीसाठी प्रत्येक धर्मप्रसारकाने स्थानिक भाषेचा अभ्यास केलाच पाहिजे, अशा आशयाचे एक महत्त्वाचे कलम लॉयॉलाने आपल्या जेजुइत पंथाच्या घटनेत समाविष्ट केलेले आढळते. या स्थानिक 'चालू' बोलींच्या अभ्यासासाठी म्हणूनच मिशनऱ्यांनी केवळ मिशनऱ्यासाठीच अशी पूर्वपरिचित लॅटिन व्याकरणांच्या धर्तीवर ही नवीन व्याकरणे तयार केली होती, ही गोष्ट महत्वाची आहे. आपल्या ग्रंथरचनेसाठी प्रमाण (ग्रांथिक) मराठी भाषेचा वापर करणारे मोजके परदेशी मिशनरी देखील या ग्रांथिक मराठीची व्याकरणे रचण्याच्या उद्योगाकडे वळल्याचे दिसत नाही, त्याचे कारण वरील वस्तुस्थितीमध्येच आहे. फादर स्टिफन्सने रचिलेले व्याकरण (इ. स. १६४०) हे गोमंतकी बोलीचे ('आर्ति–द–लिंग्व कानारीं') आहे, ग्रांथिक मराठीचे नव्हे. "या व्याकरणाचे मराठी भाषांतर सटीक व सटीप प्रसिद्ध होणे अगत्याचे आहे. कारण, आजच्या लेखी भाषेचा इतिहास कळण्यास या जुन्या मुखी भाषांचा फार उपयोग होणार आहे."

फादर स्टिफन्सचे क्रिस्तपुराण आणि पाद्री एतिएन–द–ला–कुवा याचे सेंट पीटरच्या जीवनावरील मराठी पुराण यांचा परिचय करून देऊन त्या महाकाव्यांच्या संपादनाच्या दिशाही प्रियोळकरांनी सूचित केलेल्या आढळतात. [पाहा :– (१) 'जेजुइतांचे मराठी वाङ्मयकार्य : ओझरती ओळख' यशवंत संमेलन खास अंक, एप्रिल १९३८). (२) परेंच कवीने लिहिलेले मराठी पुराण (१९६५).]

फादर स्टिफन्सच्या क्रिस्तपुराणाच्या इ. स. १६१६, १६४९ व १६५४ साली अनुक्रमे तीन आवृत्त्या गोव्याला जेजुइतांच्या मुद्रालयातच छापण्यात आल्या होत्या. त्यानंतर १९०७ साली जे. एल. साल्डाण्हा यांनी मंगळूर येथे या पुराणाची चौथी आवृत्ती प्रसिद्ध केली. या सगळ्या रोमन लिपीत असून हल्ली १९५६ साली पुण्याच्या 'प्रसाद प्रकाशन' मार्फत (संपादक प्रा. शांताराम बंडेलू) प्रथमतःच नागरी लिपीत हे पुराण प्रसिद्ध करण्यात आले आहे. पण या आवृत्त्यांनी समाधान न झाल्यामुळे एका विशिष्ट दृष्टिकोनातून क्रिस्तपुराणाची एक संक्षिप्त संपादित आवृत्ती तयार करण्याचा प्रा. प्रियोळकरांचा मानस होता. यासाठी एक सूत्रबद्ध आराखडा तयार करून पद्धतशीरपणे प्रत्यक्ष या कार्यालाही त्यांनी प्रारंभ केला होता. पण विधिघटना निराळीच असल्याने हा संकल्प काही त्यांच्या हातून सिद्धीला जाऊ शकला नाही ! त्यामुळे आपण आता क्रिस्त पुराणाच्या एका उत्कृष्ट संपादनाला मुकलो याची हळहळ वाटते.

जेजुइत वाङ्मयाच्या आपल्या एकंदर संपादनाच्या ओघात प्रियोळकरांनी स्वतःच्या सूक्ष्म निरीक्षणाच्या आधारे अनेक मोलाचे विचार प्रगट केलेले असले तरी त्या सर्वांचीच दखल येथे विस्ताराने घेणे आवाक्याबाहेरचे आहे. अशाच एका ठिकाणी, जेजुइतांच्या प्राचीन काळातील मुद्रित ग्रंथाच्या एका आगळ्या वैशिष्टयाकडे लक्ष वेधताना प्रियोळकर लिहितात, "सतराव्या किंवा त्यापूर्वीच्या शतकांतील कोणताही मराठी ग्रंथ निःसंशयपणे कवीच्या हातचा म्हणता येईल, असा आज उपलब्ध नाही. आपल्यापुढे असलेल्या ह्या सर्व ग्रंथांची भाषा पुढील लेखकांनी प्रतिलेख करताना जाणत किंवा नेणत केलेल्या बदलांमुळे, मूळ स्वरूपात राहिलेली नाही; परंतु सतराव्या शतकातील क्रिस्ती मराठी ग्रंथ स्वतः कवीच्या नजरेखाली मुद्रित झालेले असल्यामुळे स्वतः कवीने स्वहस्ते लिहिलेल्या ग्रंथाप्रमाणेच त्यांना महत्व आहे हा या वाङमयाचा एक विशेष म्हणता येईल."

जेजुइतांची मराठी पुराणे व इतर काव्ये, तसेच ग्रांथिक व बोलभाषेतील गद्य लिखाण यांचे भाषाशास्त्रदृष्टया काय महत्व आहे हे विपुल उदाहरणांच्या आधारे विशद केल्यावर प्रियोळकरांनी लिहिले आहे, "जास्त विचार केल्यास ही यादी पुष्कळ वाढविता येण्यासारखी आहे ... सवडीप्रमाणे या सर्वांचा स्वतंत्र विचार कधीतरी केला पाहिजे. हा 'कधीतरी' कधीच न उजाडण्याचाही संभव असल्यामुळे 'गृहीत इव केशेषु मृत्युना धर्ममाचरेत्' या न्यायाने येथे इतरांचे लक्ष वेधण्याकरिता केवळ निर्देश केला.".

गुरुवर्य प्रा. अ. का. प्रियोळकर यांनी केलेल्या जेजुइत वाङ्मयाच्या संशोधनाचा शक्य तो त्यांच्याच शब्दांत परिचय करून देण्याचा प्रयत्न या लेखात केला आहे. त्यासाठी प्रियोळकरांनी संपादित केलेल्या ग्रंथांवरच येथे विशेष भर देण्यात आलेला आहे. त्यांचे अन्य लिखाणही असेच तोलामोलाचे व भरीव आहे.

◇ ◈ ◆

अनुक्रमणिका

प्रा. ना. रा. दुंडगेकर

शोकनाट्याचा नायक

संपूर्ण वाङ्मयविश्वामध्ये शोकनाटचाच्या नायकाला एक वेगळेच व्यक्तिमत्त्व प्राप्त झाले आहे. पाश्चात्य टीकाशास्त्राचा जनक समजल्या जाणाऱ्या ॲरिस्टॉटलपासून तो आज तागायत शोकनाट्याच्या नायकावर सतत चर्चा होत आली आहे तरीही त्याच्या व्यक्तिमत्त्वासंबंधीचे काही पैलू वादग्रस्त असेच राहिले आहेत.

शोकनाटचावर सविस्तर टीका करणारा ॲरिस्टॉटल हा पहिला टीकाकार होय. त्याने केलेल्या दोन व्याख्या– शोकनाटचाची व शोकनाटचाच्या नायकाची– ह्या त्याच्या काव्यशास्त्रातील वादग्रस्त परंतु वाङ्मयात अत्यंत महत्त्वाचे स्थान पटकावून बसल्या आहेत. युगानुयुगे त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ चर्चा होत आहेत. व नवनवीन विचारही पुढे येत आहेत ॲरिस्टॉटलच्या मते " A good man must not be seen passing from happiness to misery or a bad man from misery to happiness "[१] त्याच्यामते याचे कारण असे की पहिल्या अवस्थेमध्ये आपल्या मनात नायकाविषयी भीती किंवा करुणा ह्यापैकी कोणत्याही भावना उद्दीपित केल्या जात नाहीत. ती अवस्था फक्त धक्कादायक ठरते. दुसरी अवस्था शोकनाटचाच्या आंतरिक प्रेरणेशीच विसंवादी असून तिच्यामध्ये एकही शोकात्मक गुणधर्म नाही. तिच्यामुळे नैतिक दृष्टीचे समाधान होत नाही अगर करुणा किंवा भीती यांनाही आवाहन होत नाही. त्याचप्रमाणे अट्टल खलपुरुषाचे अधःपतन दाखविणेही योग्य होणार नाही. अशा कथानकामुळे नैतिक दृष्टीचे समाधान निःसंशय होईल परंतु त्यातून करुणा किंवा भीती उद्दीपित होणार नाही. अशाप्रकारे चर्चा केल्यानंतर ॲरिस्टॉटल शोकनाटचाच्या नायकाची आपली सुप्रसिद्ध व्याख्या देतो :

---

1. Aristotle and the Art of Poetry : translated by Ingram Bywater, page– 49.

"There remains, then, the intermediate kind of personage, a man not pre-eminently virtuous and just, whose misfortune, however, is brought upon him not by vice and depravity but by some error of judgement."[2]

ॲरिस्टॉटलच्या मते शोकनाट्याचे परिपूर्ण कथानक हे परिणामाच्या दृष्टीने एकेरी असावे ते दुहेरी नसावे. अवस्थांतर असावे ते वाईटातून चांगल्याकडे नव्हे, तर चांगल्याकडून वाईटाकडे. आणि हे घडून यावे हे नायकांच्या दुर्गुणाचा परिपाक म्हणून नव्हे तर त्याच्या हॅमॉरशिआमुळे. ॲरिस्टॉटलच्या व्याख्येचा विचार केल्यावर असे दिसते की शोकनाट्याचा नायक हा लौकिकाला पोहचलेला, यशोमंदिरावर तळपणारा, सामान्य माणसापेक्षा वरच्या दर्जाचा परंतु सद्गुणांचा पुतळा नसलेला, असा असावा; तसेच तो दुष्टही नसावा. (He is neither a perfectly virtuous man nor a confirmed villain.)

ॲरिस्टॉटलचे हे शोकनाट्याच्या नायकासंबंधीचे तत्त्व अनेक शोकनाट्यांना लावता येत नाही. आधुनिक काळात अनेक टीकाकारांनी त्या तत्त्वाशी मतभेद दर्शविले आहेत. शोकनाट्याचा आदर्श नायक म्हणून त्याने घेतलेल्या इडिपसच्या उदाहरणालाही वेगळे असे विश्लेषण देता येईल. तसेच संपूर्णपणे सद्गुणी व्यक्ती शोकनाट्याचा नायक होऊ शकणार नाही हाही त्याचा विचार त्याच्याच काळातील ॲन्टिगनीसारख्या शोकनाट्यांना लावता येत नाही. स्वतः अन्टिगनी ही निर्दोषी होती. ॲन्टिगनी हे नाटक हेगेलच्या तत्त्वाप्रमाणे दोन सारख्याच उदात्त प्रेरणातील- मृत बंधूविषयीचे कर्तव्य व राजाज्ञा- संघर्ष आहे. शिवाय, टी. एस्. एलिएटच्या 'Murder in the Cathedral.' व बर्नार्ड शॉच्या 'Saint Joan,' या सारख्या धार्मिक शोकनाट्यानी ॲरिस्टॉटलच्या नायकाच्या सिद्धांताची कक्षा वाढविलेली आहे. सत् पुरुषाची शोकांतिका आपल्या मनात 'ट्रॅजिक भावना' निर्माण करत नाही हे त्याचे मत अशा स्वरूपाच्या शोकनाट्यांना लागू करता येत नाही. सेंट जोन पाहत असताना आपले मन अपार करुणा व कौतुक यांनी भारावून जाते; जोनचे शेवटचे उद्गार आपल्या कानावर सारखा आघात करत राहतात :

2. Ibid, page.- 50

" O God that modest this beautiful earth, when will it be ready to receive thy Saints? How long, O Lord, how long?"[३]

तसेच 'खल पुरुष हा शोकनाटयाचा नायक होऊ शकत नाही' हेही त्याचे मत 'मॅक्बेद' सारख्या शेक्सपीअरच्या शोकनाटयांना लागू होत नाही. एवढेच नव्हे तर मॅक्बेद ही एक उत्तम शोकांतिका आहे असे अनेक टीकाकारांचे मत आहे. महान शोकांतिकाकार शेक्सपीअरच्या प्रतिभेचा तो एक चमत्कार आहे.

" Life's but a walking shadow, a poor player that struts and frets his hour upon the stage, And then is heard no more; it is a tale told by an idiot, full of sound and Fury, signifying nothing."
– यासारखे मॅक्बेथचे उद्‌गार जीवनाचे तत्त्वज्ञान आपल्यासमोर उघडे करतात आणि आपणही त्या महान कलाकृतीचा आस्वाद घेण्यात दंग होऊन जातो.

शोकनाटयाची जी काही ठळक वैशिष्टये आहेत त्यातील सर्वांत महत्त्वाचे वैशिष्टय म्हणजे शोकनाटयाच्या नायकावर देण्यात आलेला भर. शोकनाटयातील सर्व प्रसंग नायकाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा परिपोष करण्यासाठी उपयोगात आणलेले असतात. आणि प्रेक्षकाचे प्रमुख आकर्षणही नायकच असतो. नायकाच्या प्रत्येक कृतीकडे वाचक अगर प्रेक्षक एवढया बारकाईने पाहतो की त्याचे संपूर्ण लक्ष त्याच्यावरच केंद्रिभूत झालेले असते. इतर पात्र व प्रसंग हे नायकाच्या स्वभावावर व व्यक्तिमत्त्वावर अधिक प्रकाश टाकण्यासाठी, त्याचा उदात्तपणा दर्शविण्यासाठी योजिलेले असतात.

शोकनाटयाच्या नायकाचा विचार करीत असताना त्याच्याविषयी प्रामुख्याने चार ठळक वैशिष्टये आपल्या नजरेत भरत असतात. त्याचे आगळे व्यक्तिमत्त्व, परिस्थितीशी अविरत चाललेला त्याचा झगडा, त्याचा मानसिक संघर्ष आणि कथानकातील त्याचे वर्चस्व.

शोकनाटयाचा नायक हा नेहमीच आपल्या आगळ्या स्वभावाने चमकत असतो. तो सर्वसामान्य माणसापेक्षा नेहमीच उच्च असतो किंबहुना त्याच्या

३. Bernard. Shaw. Saint Joan, The Orient Edition (1964), Page – 186.

असामान्य स्वभावावरच संपूर्ण शोकनाटचाची भव्य कलाकृती उभारण्यात आलेली असते. ॲरिस्टॉटलच्या मते, 'Tragedy is an imitation of personages better than the ordinary men." ॲरिस्टॉटलच्या या विधानावरून शोकनाटचाच्या नायकाच्या व्यक्तिमत्त्वाची आपल्याला कल्पना येते. त्याच्या या वेगळ्या व्यक्तिमत्त्वामुळेच त्याच्या जीवनाचा मनोरा ढासळतो व त्याचा दुःखान्त होतो. इडिपस, अन्टिगनी, हॅमलेट, लीअर, डॉ. स्टॉकमन, कर्ण, सुधाकर यासारख्या उमद्या मनांची शोकांतिका घडते ती यामुळेच. नायकाचे हे व्यक्तिमत्त्व अपवादात्मक असून सर्वसामान्य माणसापेक्षा तो नेहमीच उंच असतो.

परिस्थितीला शरण जाण्याची भाषा त्याला मंजूर नसते. तो मोडतो पण वाकत नसतो. परिस्थितीला शरण जाण्याची, तडजोड करण्याची जर त्याची वृत्ती असती तर त्या महान जीवनाची शोकांतिका टळली असती आणि मग इडिपस, हॅमलेट, सुधाकर, बेलवलकर हे सर्वच धीरोदात्त नायक सुखी झाले असते. इब्सेनच्या 'इनीमी ऑफ द पीपल' या नाटकाचा नायक डॉ. स्टॉकमन म्हणतो : "It is this, let me tell you–that the strongest man is the world is he who stands most alone." ४
– झाडाप्रमाणे ताठ असलेला हा शोकनाटचाचा नायक उन्मळून पडतो पण त्याला परिस्थितिसमोर वाकण्याचे माहीत नसते; अनाकलनीय शक्तीसमोर तो नमते घेत नसतो. नायकाला अशाप्रकारे सर्वसामान्य माणसापासून वेगळा करून नाटककाराने त्याची भव्यता व उदात्तता वाढविलेली असते.

जसा नायकाचा परिस्थितीशी, अनाकलनीय शक्तीशी किंवा इतर व्यक्तीशी सतत झगडा चाललेला असतो तद्वतच त्याचा मानसिक संघर्षही सतत सुरूच असतो. हॅमलेटच्या मनात : 'To be, or not to be : that is the question. Whether 't is nobler in the mind to suffer the stings and arrows of outrageous fortune; And by opposing end them?"
– हा झगडा अविरत सुरू असतो; मानसिक द्वंद्व त्याच्या मनात थैमान घालत असते. हा संघर्ष जितका प्रभावी असेल तितके त्या नायकाच्या मनाचे कप्पे उलगडत जातात आणि नायकाने केलेल्या कृतींचे कारणही आपल्यास समजते. या स्वरूपाच्या संघर्षामुळे नाटकाच्या उंचीत व उदात्ततेत भर पडत जाते आणि

४. Ibsen's plays : page–288.

ते शोकनाटच रसिकाच्या मनावर खोलवर असा कधीही न बुजणारा ठसा उठविते.

शोकनाटयाच्या नायकाचे आणखी एक खास वैशिष्टच म्हणजे त्याचे अति संवेदनशील मन (Tremendous Sensibility). किंबहुना; नायकाची शोकांतिका ही त्याच्या अति संवेदनशील मनामुळेच घडून येते. समाजातील दुष्ट प्रवृत्तीच्या अगर पाशवी शक्तीच्या कृत्यांचा त्याच्या मनावर एवढा जबरदस्त आघात होतो की तो त्याविरुद्ध पेटून उठतो व त्या परिस्थितीशी समर्थपणे दोन हात करतो. मग त्याचा त्यात बळी जाओ अगर राहो. ॲन्टिगनी व इस्मिनी या दोघी बहिणी बहिणी (Antigone by Jean Anouith) परंतु ॲन्टिगनी लहान बहीण असूनही असामान्य व अति संवेदनशील तर दुसरी त्याविरुद्ध स्वभावाची राजा क्रीयोनने देहदंडाचे फर्मान काढले असताही ॲन्टिगनी आपल्या भावाच्या प्रेताला पुरण्याचे धाडस करते. ती म्हणते : " He will do what he has to do and we will do what we have to do. He is bound to put us to death. We are bound to go out and bury our brother."

समोर साक्षात मृत्यू घिरटया घालत असताही अन्टिगनी त्याला भीक घालत नाही. तिला जाणीव असे फक्त तिच्या कर्तव्याची. हॅमलेटलाही आपल्या आईप्रमाणे दुःख विसरता आले असते; परिस्थितीशी 'तडजोड करता आली असती व तो सुखी झाला असता. परंतु त्याच्या संवेदनशील मनावर झालेला आघात एवढा भयंकर आहे की तो उद्गारतो : "O ! that this too too solid flesh would melt, Thaw and resolve itself into a dew."

या विचारातून व आघातातून हॅमलेट बाहेर येऊ शकत नाही आणि त्याच्या शोकांतिकेचा घाटही रचला जातो. 'राणी पद्मिनी'ला सुद्धा अल्लाउद्दीनाच्या दरबारात जाऊन सुखी होता आले असते, एवढेच नव्हे तर ती त्याची पट्टराणी झाली असती परंतु ती पत्करते मरण !

अर्थात् शोकनाटयाचा नायक जरी अतिमानवी (Demi God) आणि सर्वसामान्य माणसापेक्षा वेगळा असला तरीही तो शेवटी माणूसच असतो; तो आपल्यातीलच एक असतो आणि म्हणून तर त्याच्याविषयी आपल्या मनात आदर, कौतुक, करुणा व भीती यासारख्या भावना उद्दीपित केल्या जातात. तो स्वतःच्या हॅमॉरशिआमुळेच पतनाला कारणीभूत ठरतो. त्याच्याजवळ अतिमानवी गुण

असतात पण तो सामान्य माणसाप्रमाणे चुका करतो किंवा त्याच्या हातून प्रमाद घडतात. अशा तऱ्हेने तो आपल्यांतीलच एक असतो आणि म्हणून दोन्हीही दृष्टिकोनातून तो आपल्या व्यक्तिमत्त्वाची छाप प्रेक्षकावर पाडतो. एकाच वेळी तो आपल्यातील एक असतो; आपल्यापासून अगदीच जवळ असतो व त्याचवेळी तो आपल्याहून सर्वस्वी वेगळा व आपल्या आवाक्याबाहेरचाही असतो. तो देवत्वाला पोहोचू पाहणारा असला तरी तो मानवीच राहतो आणि म्हणूनच आपल्या कौतुकाचा तो विषय बनतो; आपल्या हृत्पटलावर मानाचे स्थान पटकावून बसतो.

शोकनाटयाच्या नायकाचा भौतिक नाश होतो परंतु त्याचवेळी त्याचे आत्मिक बल वाढलेले असते. (Material Loss but Spiritual Gain). पाशवी शक्तींशी सामना करत असता त्याचा अंत होतो परंतु प्रेक्षकांच्या मनांतील त्याचे स्थान मात्र अधिकच दृढ होत जाते. पतनातच त्याचा विजय असतो. शोकनाटय नेहमी असा विरोधाभास दर्शवीत असते. इडिपस, अन्टिगनी, हॅमलेट, लीअर, ऑथेल्लो, सुधाकर, कर्ण, बेलवलकर, राणी पद्मिनी हे शोकनाटयांचे नायक जरी पराभूत झाले, जरी त्यांचा शेवट शोकात्म झाला तरी रसिकांच्या मनांतील त्यांचे स्थान अढळच राहते. त्यांचा पराभव किंवा मृत्यू केवळ लौकिक अर्थानेच होतो. पद्मिनी अग्निप्रवेश करते आणि चारणपुत्र उद्गारतो : "पाप्यांचे मनोरथ जळून गेले! पुण्यवंतांचे रथ स्वर्गाकडे चालले!" शोकनाटयाच्या प्रत्येक नायकाने ही उंची गाठलेली असते. तो नेहमी अमर राहतो.

शोकनाटयाचे विश्व हे असे आहे. असामान्य, उमदा, देवत्वाला पोहचू पाहणारा तरीही मानवी, रसिक मनाला मोहनी घालणारा तो नायक परिस्थिती-मुळे अगर स्वतःच्या लहानशा प्रमादामुळे पतनास पात्र ठरतो आणि त्याचा शेवट शोकात्मक होतो. परंतु त्याचा शेवट जरी शोकात्मक होत असला तरी त्याने रसिकाच्या हृदयात खोलवर जागा मिळविलेली असते आणि रसिक त्या वाङ्मयीन कलाकृतीपासून निर्मळ आनंद उपभोगतो. शोकनाटयाचे प्रांगण असे विरोधाभासात्मक आहे. प्रतिभासंपन्न नाटककारांनी प्रतिभेच्या कुंचल्यांनी निर्माण केलेला तो एक महान चमत्कार आहे जो नेहमी आपल्याला उच्च प्रतीचा आनंद देतो.

◆ ◆ ◆

श्री. म. वि. रणदिवे

बौद्ध-दर्शन : एक परिचय

उपनिषदांतल्या आत्म्याच्या कल्पनेविरुद्ध बुद्धांनी उघडपणे बण्ड पुकारून अनात्मवादाची घोषणा केली – " सव्वं अनिच्चं, सव्वं दुक्खं, सव्वं अनत्ता " – म्हणजेच सर्व अनित्य, सर्व दुःख, सर्व अनात्म आहे.

अनित्यवाद अथवा क्षणिकवाद हा बौद्ध-दर्शनाचा मूलभूत सिद्धान्त आहे. बौद्ध दार्शनिक ज्ञानश्री मित्र म्हणतात –

यत् सत् तत् क्षणिकं यथा जलधरः
सन्तश्च भावा इमे। –क्षणभंगसिद्धि

(जी सद्वस्तु आहे ती मेघांप्रमाणे क्षणिक आहे, जगतांतले हे पदार्थ (भाव) सत् आहेत, म्हणून क्षणिक आहेत.)

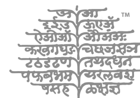
सत् म्हणजेच वास्तविक पदार्थ काय आहे, या सम्बन्धी बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्तींचे म्हणणे आहे –

अर्थक्रिया समर्थं यत् तदत्र परमार्थ सत्। –प्रमाणवार्तिक

(जी वस्तु अर्थ-क्रिया म्हणजेच वास्तविक क्रिया करण्यास समर्थ आहे. तीच परमार्थ सत् आहे) स्वप्नांत खाल्लेल्या मिठाईने क्षुधा-तृप्ति होत नाही, कारण ती अर्थ-क्रिया शून्य आहे, म्हणजेच वास्तविक क्रियेच्या बाबतीत असमर्थ असल्यामुळे सत् नाही. याच्या उलट जागृतावस्थेत ग्रहण केलेला खाद्य-पदार्थ अर्थ-क्रिया समर्थ असल्यामुळे, तो परमार्थ सत् आहे. म्हणजेच अर्थ-क्रिया समर्थ असणे याचा अर्थ प्रयोगाद्वारे सिद्ध होणे असा आहे.

बुद्धांनी वेद-प्रामाण्य पण झुगारून दिले. पूर्व-मीमांसाकार जैमिनिप्रमाणे बौद्ध-विद्वान् वेदांना अ-पौरुषेय समजत नाहीत. याविषयी धर्मकीर्ति म्हणतात – ' खेड्या-पाड्यातून अनेक जुन्या-पुराण्या पडक्या विहिरी आढळून येतात, ज्या कुणी खणल्या, कुणी बान्धल्या, याचा कुणालाच पत्ता नसतो, म्हणून काय त्यांना अ-पौरुषेय समजले जाते का ? धर्मकीर्तींनी वेद-प्रामाण्याचे खंडन

अनुक्रमणिका





करून जडतेच्या पांच लक्षणांपैकी एक म्हणून त्याचे वर्णन केले आहे. ते म्हणतात –

> वेद-प्रामाण्यं कस्यचित्कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः ।
> संतापारंभः पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंचलिंगानि जाड्ये ॥

[वेदांचे (वेद-ग्रंथांचे) प्रामाण्य, कुणाला (ईश्वराला) सृष्टीचा कर्ता (कर्तृवाद) मानणे, स्नानांत धर्मेच्छा, जातिवाद (उच्च-नीच जात-पात) विषयक घमेण्ड करणे व पापाचा नाश करण्याच्या नावाखाली शरीराला सन्ताप, वा यातना देणे ही पाच मूर्खपणाची लक्षणे आहेत.]

प्रमाण तर्काचा आधार आहे. परंतु बौद्ध–दर्शन केवळ बौद्धिक कसरत करावयास लावणाऱ्या तर्कास मान्यता देत नाही. ज्या अनुमान अथवा प्रमाणाचे समर्थन वस्तूंच्या द्वारे होते त्यालाच बौद्ध–दर्शनाची मान्यता आहे. आचार्य धर्मकीर्ति म्हणतात– 'प्रमाणमविसंवादि ज्ञानम्' – म्हणजे वेगळ्या भाषेत प्रमाण पदार्थांचा अपलाप करणारे नसावे असा याचा अर्थ होतो. विज्ञान तर्कसिद्ध गोष्टींना मान्यता देत नाही, तर प्रयोगाने सिद्ध झालेल्या तथ्यालाच त्याची मान्यता आहे. कारण वैज्ञानिक सिद्धान्त तर्काच्या किंवा अनुमानाच्या अधीन नसून वस्तूंच्या अधीन असतो; आणि म्हणून वस्तु हेच अन्तिम प्रमाण आहे. धर्मकीर्तींनी म्हटले आहे– " यदिदं स्वयमर्थानां रोचते तत्र के वयम् । "

बौद्ध–दार्शनिक सांख्य–दर्शनाच्या सत्–कार्यवादाला प्रत्युत्तर म्हणून अ–सत् कार्यवादाला मान्यता देतात. त्यांच्या दृष्टीने कार्य ही कारणाहून वेगळी वस्तु आहे. कार्य व कारण ह्या दोघात एकच संबंध आहे आणि तो म्हणजे कारण हे कार्याच्या ठीक अगोदरच्या क्षणी अस्तित्वात येते. परंतु कारण (कारण-प्रवाह) क्षण-भंगुर असल्यामुळे कार्य अस्तित्वात येताच नष्ट होते व अशा रीतीने त्याची जागा कार्य-प्रवाह घेतो. कार्य हे नेहमी कारण-सदृश असल्यामुळे एकतेची भ्रांति उत्पन्न होते. त्याचबरोबर एक, वा अनेक कारणांमध्ये ज्या वस्तूला जन्म देण्याची शक्ति असते, तीच त्यांतून अस्तित्वात येते. आंब्याच्या बाठीत आम्र-वृक्ष उत्पन्न करण्याचीच शक्ती असते. त्याच्या करतां बाठीं नष्ट होणे आवश्यक असते, मगच आम्र-वृक्ष अस्तित्वात येतो. परंतु बाठीमध्ये मुळातच आम्र-वृक्षाचे अस्तित्व होते किंवा असतेच, असा त्याचा अर्थ कदापि होत नाही. म्हणून कारणात कार्य पूर्णपणे अस्तित्वात असते हा सत्-कार्यवाद चुकीचा आहे. अर्थात कारणात कार्योत्पादन शक्ति आहे हे कुणालाही अमान्य करता येणार नाही; धर्मकीर्तींचे म्हणणे आहे –

अदृष्टपूर्वमस्तीति तृणाग्रे, कारिणां शतम् ।

(अदृष्ट स्वरूपात तृणाग्रावर शंभर हत्ती आहेत असे मानणे व कारणात कार्य आहे हे मान्य करणे ह्या दोन्ही गोष्टी सारख्याच आहेत.)

बौद्ध-दर्शन जगताला विज्ञानाच्या परिणाम स्वरूपात मान्यता देते. विज्ञान प्रतिक्षण परिवर्तनशील आहे. विनाश, वा विध्वंसास अंकुराचे कारण म्हणून बौद्धांची मान्यता नाही; तर ज्या वस्तू ध्वस्त झाल्या, अथवा ज्यांचा नाश झाला त्या अन्यथासिद्धि शून्य कारणव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती होण्यामुळे कारण आहेत असे ते मानतात. विनाश हा अभावामुळे होण्याने त्या करता कुठल्याही कारणाची आवश्यकता उरत नाही. प्रत्येक वस्तु आपल्या विनाशाची तयारी करूनच अस्तित्वात येते. तिला स्वतःच्या विनाशासाठी कारण, वा कारणांची वाट पहावी लागत नाही.

बौद्ध-दार्शनिक कारणवादाला विनाश म्हणजेच अभाव मानत नाहीत, तर जे अस्तित्वात आहे, ते विनाशशील आहे असे मानतात. त्यांच्या दृष्टीने कारण ही सद्‌वस्तु असू शकेल. परंतु अभाव नाही. वेदान्त-दर्शनाच्या कारण-वादाला त्यांची मान्यता नाही. ते कारण सामग्रीला (अनेक कारणांच्या एकत्रित होण्याला) कार्याच्या उत्पत्तीचे कारण मानतात.

बौद्ध कट्टर अनात्मवादी आहेत. आत्म्याचे अस्तित्वच त्यांना अमान्य आहे. त्यांच्या दृष्टीने जी वस्तु प्रतिक्षण परिवर्तित होत नाही, ती असत् आहे. आत्मा अपरिवर्तनीय आहे. त्याचे अस्तित्व मानणारे त्याच्या काया-परिवर्तनाला— वा पर-काया प्रवेशाला मान्यता देतात आणि त्याच बरोबर प्रत्यक्ष आत्म्यातच कुठल्या-ना-कुठल्या स्वरूपाचे परिवर्तन सम्भवनीय आहे हे आजच्या विज्ञान-युगातसुद्धा मानण्यास तयार नाहीत. याच्या उलट तथा-कथित आत्म्याला शरीराबाहेर स्वतंत्र अस्तित्वच असणे शक्य नाही असे बौद्धांचे मत आहे ते मनालाच चित्त व विज्ञान म्हणतात.

बौद्ध हे फक्त (१) दुःख (२) त्याची कारणे (३) त्याचा नाश व (४) त्याच्या नाशाचा मार्ग ह्या चार सत्यांनाच मान्यता देतात. क्षणिक म्हणजेच नित्य-परिवर्तनशील जगताला मान्यता देणाऱ्या बौद्धांचे दर्शन (१) मध्यम-दर्शन (२) सौत्रान्तिक-दर्शन (३) वैभाषिक-दर्शन अथवा सर्वास्तिवाद व (४) योगाचार-दर्शन अशा चार सम्प्रदायांमधे विभक्त आहे. मध्यमदर्शनानुसार-जगतातील सर्व पदार्थ क्षणिक व नाशवान आहेत. वस्तुरूप स्थिर नाही. परमाणु सुद्धा क्षणिक आहेत. क्रियेचा स्वभावच सत्ता आहे.

क्रियेबरोबरच सत्तेची समाप्ति होते. जगत् क्षणिक असण्याबरोबर दुःखमय आहे. गुरु-उपदेश स्वीकार करणे हाच आचार आहे. शून्यात लीन होणे निर्वाण आहे. अ-प्राप्याच्या प्राप्ति करता शंका घेणे पूर्वानुयोग आहे. शिष्याने, योग व आचार ह्या दोन्हींचे अनुष्ठान करावयास पाहिजे.

सौत्रान्तिक-दर्शनानुसार भुक्ति व मुक्ति ही दोन्ही ज्ञानाची साधने आहेत. भाव-जगत् पदार्थांचे बुद्धि-स्थित रूप व बाह्यस्थित दृष्य-रूप ही दोन्ही सत्य आहेत. ह्या दर्शनानुसार इदं व अहं ज्ञान हे वेग-वेगळे आहे. इदं ज्ञानाने बाह्य सत्तेचे अनुमान होते. अहं चे अस्तित्व असताना इदं ज्ञान (म्हणजेच प्रवृत्ति) असते. पाच पंचेन्द्रिये, त्यांचे पांच विषय, मन व बुद्धि ही सर्व दुःखाची द्वादश आयतने आहेत. सर्व क्षणिक आहे ही भावना ह्या दुःखातून मुक्ती व संरक्षण प्राप्त करण्याचा मार्ग आहे.

वैभाषिक– दर्शनास सर्वास्तिवाद पण म्हटले जाते. सर्वास्तिवाद हा अन्त-र्बाह्य अशा दोन्ही प्रकारच्या पदार्थांच्या सत्तेला मान्यता देतो. चार्वाकाच्या लोकायत–दर्शनाचे सर्वास्तिवाद हे उन्नत स्वरूप आहे असे मानले जाते. बौद्धांच्या योगाचारदर्शनात जगताच्या मूळ कारणास विज्ञान म्हटले गेले आहे. पेशावरच्या पठाण जातीमधे जन्मलेले असंग हे योगाचार दर्शनाचे संस्थापक आहेत असे समजले जाते. असंग हे ख्रिस्त– शकाच्या चौथ्या शतकांत होऊन गेले. ज्याप्रमाणे शंकराचार्यांच्या वेदान्तदर्शनाचे प्रारम्भकर्ता म्हणून गौड-पादांना महत्व दिले जाते, त्याचप्रमाणे असंगांच्या अगोदर योगाचार–दर्शनाचा सूत्रपात करणारे म्हणून मैत्रेयांना पण मानतात.

बौद्ध– दर्शनाने सुरवातीला रूप (भौतिक तत्व) व विज्ञान ह्या दोन्ही तत्वांना मान्यता दिली होती. दोन्ही क्षणिक मानली जात असत; परंतु पुढे मैत्रेय, वा असंग यापैकी कुणीतरी प्लातोनच्या विज्ञानवादाच्या संपर्कात आले असावे असे दिसते. कारण असंगांच्या गंधारभूमीचा अनेक प्रकारे शतकानु-शतके ग्रीसशी घनिष्ठ सम्बन्ध होता. कदाचित् त्यामुळेच असंगांनी प्लातोनच्या अद्वैत विज्ञान तत्वाचा स्वीकार करून त्याच्याशी क्षणिक विज्ञानवादाची सांगड घातली असावी. गौडपादांकडून प्राप्त केलेल्या ह्याच क्षणिक विज्ञानवादात पुढे आदि शंकराचार्यांनी फेरफार केले व आपला मायावाद प्रस्तुत केला.

बौद्ध–दार्शनिक विज्ञानाला एकाद्या ब्रह्म अथवा ईश्वराशी संबंधित करण्याच्या विरुद्ध आहेत. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे स्थूल जगत् हे ज्या सूक्ष्म तत्त्वातून विकसित झाले, त्यात भौतिकता दिसून येत नाही. विज्ञान हे एकाद्या

अनुक्रमणिका

अथांग-अपार सागराप्रमाणे असून प्रतिक्षण चंचल परिणामशील आहे. ह्या विशालतम विज्ञान सागरांतून वीचितरंगाप्रमाणे जगताची उत्पत्ति होते असे बौद्ध मानतात. ते जगताचा विज्ञानांत अध्यास, वा अध्यारोप मानत नाहीत. अथवा त्याला दोरीला सर्प समजण्यासारखा भ्रम पण समजत नाहीत. विज्ञान हे निर्विकार न राहिल्यामुळे, किंवा विकारी झाल्यामुळे, ते ब्रह्म किंवा आत्मा होऊच शकत नाही, याची त्यांना काडीमात्र पर्वा नाही. बौद्धांचा ब्रह्म, वा आत्म्याशी काही संबंधच नाही, कारण ते अनात्मवादी-अनीश्वरवादी आहेत.

ब्रह्म, वा आत्म्याला मान्यता देणारे दार्शनिक त्याला निर्लेप मानतात. परंतु निर्लेप ब्रह्म किंवा आत्मा संस्कारक्षम कसा असू शकेल ? निर्लेप आत्मा स्मृतीचे साधन होऊ शकत नाही; तसेच ती पूर्व-कर्माच्या संस्काराचे साधन होणे पण शक्य नाही; असा बौद्धांचा त्याच्या विरुद्ध आक्षेप आहे. त्यांच्या दर्शनात जगताच्या मूळ उपादान तत्त्वाला विज्ञान म्हणतात. साऱ्या ज्ञान सागराला बौद्धांनी आलय-विज्ञान म्हटले आहे. हे नाव विज्ञान-समष्टीचेच आहे. प्रवृत्ति–विज्ञान कूटस्थ नित्य नसल्यामुळेच संस्कार–वाहक होऊ शकते असे बौद्ध म्हणतात.

बौद्ध–विज्ञानवादासंबंधी प्रमाण-वार्तिकाचे भाष्यकार पारंगत महापंडित राहुल सांकृत्यायन म्हणतात– " हेगेलच्या विज्ञानवादाप्रमाणेच बौद्ध विज्ञानवाद सुद्धा शीर्षासनावस्थेत होता. मार्क्सने ज्याप्रमाणे हेगेलला सरळ करून मुक्त केले, त्याचप्रमाणे बौद्ध–विज्ञानवादालासुद्धा केले आहे. मूल तत्त्व विज्ञान नसून भौतिक आहे आणि त्यातूनच वीचि-तरंगाप्रमाणे जशी विज्ञानोत्पत्ती, तशीच जगतातल्या प्रत्येक वस्तूची उत्पत्ति झाली आहे. "

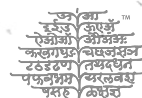
◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची साधने

(श्री. ग. वा. तगारे ह्यांना उत्तर)

'ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची साधने' या माझ्या नवभारतातील (सप्टें. १९७३) लेखातील काही विधानासंबंधीची प्रतिक्रिया श्री. ग. वा. तगारे ह्यांनी 'नवभारतात' नोंदविली आहे (आक्टो० १९७३). ती मननीय असली तरी अशा प्रतिक्रियांची पूर्व कल्पना लक्षात घेऊनच मी माझ्या लेखांत माझ्या कुवतीनुसार उत्तरे दिली असताना तेच मुद्दे उपस्थित करून श्री. तगारे महोदयांनी पुन्हा एकदा दांडेकरी कीर्तन-प्रवचनाचीच वाट दाखविलेली आहे. संशोधन आणि कीर्तन ह्यांची भूमिकाच परस्परांपासून वेगळी असल्यामुळे ह्या दोन भूमिकांचा संवाद होणे अशक्य असते. कै. पांगारकर आणि कै. दांडेकर ह्यांचे जनसामानाच्या आणि श्रद्धाळु मनाच्या कोंदणातील आदराचे स्थान लक्षात घेऊनही या दोन महाभागांचे ज्यांनी वैचारिक अनुयायित्व स्वीकारले आहे त्यांच्या विचारांची खुमारी मंदिरात शोभून दिसते पण विद्यानगरीत मात्र तशा विचारांना स्वीकृत करणे अशक्य होते. ज्ञानदेवांच्या श्रद्धाळु आणि चमत्कारांनी भरलेल्या चरित्राचा लौकिकाच्या पातळीवर छेद घेता यावा यासाठी, नामदेवांचे अभंग तपासून पाहणे मला आवश्यक वाटले. जनाबाई, सेनामहाराज, एकनाथ, तुकाविप्र, यांनी नामदेवांच्या अभंगांना प्रमाण मानून ज्ञानदेवांचे चरित्र सांगितले, ती प्रमाणेच अंतर्गत विसंगतीने गच्च भरून आहेत असे माझ्या लक्षात आले. आणि ज्ञानदेवचरित्राचा (युगवाणी एप्रिल मे. १९७३) आणि काळाचा शोध घेण्याची मला गरज वाटली. इतिहासाचा विद्यार्थी या नात्यानेच मी ज्ञानदेवाचे चरित्र तपासून पाहिले. माझ्या श्रद्धाळु मनाला ज्ञानदेवांचे सर्वमान्य चरित्र जेवढे प्रिय आहे तेवढेच बुद्धिवादाला ते अप्रिय आहे. श्री. तगारेंची परंपरा 'पांगारकरी' अथवा 'दांडेकरी' असेल तर त्यांचेशी ज्ञानदेवांच्या संदर्भात कोणताच संवाद होऊ शकत नाही; हे नम्रपणे सांगावेसे वाटते. पण तीसवर्षांपूर्वी मराठी आणि अपभ्रंश भाषा या विषयीचा जो शोधनिबंध सह्याद्रीतून त्यांनी प्रसिद्ध केला, त्यामुळे माझी भूमिका समजावून घेण्याची सहानुभूति त्यांचेजवळ असावी असे मला वाटते. म्हणुनच पुन्हा एकदा या उत्तरातून ज्ञानदेवांच्या कालखंडाच्या प्रमाणांविषयी त्रोटक रूपाने तेच मुद्दे सांगतो. श्री. तगारे ह्यांनी माझ्या लेखाची दखल घेतली ह्याविषयी मी त्यांचा आभारी आहेच. कारण महाराष्ट्रातले अनेक पोटभरू संशोधक भाराभर ग्रंथाचे वेत वाढवून पोट भरून मख्ख बसलेले असतात.





व नवा विचार अनुल्लेखाने मारून टाकतात. विशेषतः विदर्भातील ' कपाशी संस्कृती ' ही तर नव्या शोधाकडे बघून झोपून राहण्यात फारच दिग्विजयी आणि बुद्धीने तेवढीच दिवाळखोर ठरलेली आहे. म्हणून श्री. तगारे मला आदरणीय वाटतात.

ज्ञानदेवांचा मांसवंश त्र्यंबकपंतापासून मान्य करताना श्री. ग. वा. तगारे पांगारकरांच्या परंपरेतले आहेत हा समज दृढ होतो. कारण कै. पांगारकरांनी हा मांसवंश भिंगारकर बुवांपासून ज्ञात करून घेतला आणि कै. दांडेकरांनी ज्ञानदेवी संशोधनात पांगारकरांना मान्यता दिली. पण नामदेवांनी रचलेले ज्ञानदेवांचे आदीचे प्रकरण, निळोबांची गाथा, महीपतीचे ज्ञानदेवचरित्र, नाथलीलामृतातील ज्ञानदेव चरित्र; तुकाविप्राचे चरित्र, यात त्र्यंबकपंतापासून ज्ञानदेवांची वंशावळ प्रारंभित होत नाही. मुक्ताबाईंच्या समाधीच्या अभंगात त्र्यंबकपंतांचा उल्लेख आहे. पण हे अभंग नामदेवांचे असावेत की अगदी अलिकडच्या काळात नामदेवांच्या नावावर त्यांची रचना केली असावी तेही विचारात घ्यावे लागेल. पण त्र्यंबकपंतापासून तो गोविंदपंतापर्यंत किती पिढ्यांचे अंतर आहे ? त्र्यंबकपंताचा कालखंड ठरविण्याची साधने आहेत काय ? त्यांचा काळखंड देखील ज्ञानदेवांच्या कालखंडाच्या अनुरोधानेच ठरविला जातो. त्र्यंबकपंतांचा काळखंड ठरविण्यासाठी कै. पांगारकरांनी ' ज्ञानदेवचरित्रात ' छापलेले यादवकाळातील आज्ञापत्र मार्गदर्शक ठरू शकते. पण त्या आज्ञापत्रातील मराठी भाषेचे वळण सिंधणाच्या काळखंडातील आहे काय ? या काळातील महानुभवी गद्य उपलब्ध आहे त्या गद्याच्या शैलीशी किंवा यादवकालीन शीलालेखातील भाषेशी या आज्ञापत्राच्या भाषेचे आणि शैलीचे साम्य आहे काय ? हे आज्ञापत्र भोसलेकालीन भाषेचे वळण दाखविते. म्हणूनच पांगारकरांनी उद्धृत केलेले, त्र्यंबकपंतांचा निर्देश असणारे सिंधण कालीन हे आज्ञापत्र बनावट आहे. त्यामुळे ज्ञानदेवांचा कालखंड ठरविण्यास या आज्ञापत्राला मान्यता द्यावी काय ? हे आज्ञापत्र बनावट आहे असे एकदा ठरविले म्हणजे ज्ञानदेवांचा मांसवंश त्र्यंबकपंतांसहित शंभर वर्षे अलीकडे वा पलीकडे कोणत्याही कालखंडात ठेवता येतो --

* राहुल सांकृत्यायन, डॉ. कल्याणीमल्लिक आणि डॉ. प्रबोधचंद्र बागची यांनी नाथांचा कालखंड ठरविण्यासाठी मराठी प्रवचनकारांनी दिलेला ज्ञानदेवांचा कालखंड प्रमाण मानून त्यावर आपले संशोधन उभारले आहे म्हणूनच ज्ञानदेव ते गोरखनाथ ह्यांतील कांही दुवे निसटले असण्याची शक्यता कै. राहुलांनी व्यक्त केली आहे.
*

त्र्यंबकपंताचा काळ ज्ञानदेवापूर्वी श्री. तगारे यांच्या कोष्टकाप्रमाणे ९० वर्षांचा असेल तर ज्ञानदेवांचा कालखंड आमच्या मते जो शके १०९३ ठरविला आहे त्या अनुरोधाने त्र्यंबकपंत शके १००० चे कालखंडात ठेवावे लागतात. त्र्यंबकपंतांचे मोक्षगुरु श्री गोरखनाथ यांचा कालखंड नाथसाहित्याच्या संशोधकांनी याच काळाचे अवतीभवती निश्चित केला आहे एवढेच नव्हे. तर भर्तृहरी, पिंगळा, मैनावती, गोपीचंद्र इत्यादि साधकांचा गोरखनाथांच्या जीवनाशी जो प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष संबंध आला त्यांचा काळखंड लक्षात घेता गोरखनाथांचा हाच कालखंड विचारात घेणे सुसंगत ठरते. राहुलांनी गोरखनाथांना देवपालाच्या कारकीर्दीत ठेवले आणि त्यामुळे देवपालकालीन व ज्ञानदेवकालीन दोन गोरक्षनाथांचे अस्तित्व श्री. तगारे ह्यांनी मान्य केले त्याला आमची हरकत नाही. फक्त या दोन गोरक्षांत दीड शतकाचे अंतर होते असे आमचे मत राहील. पण गोरखनाथ नावांच्या दोन व्यक्ती असाव्यात असे ज्यावेळी श्री. तगारेंना मान्य असते तशा मत्स्येन्द्र आणि मीन ह्या मात्र दोन वेगळ्या व्यक्ती नसाव्यात ह्याविषयी त्यांना विश्वास असतो. 'मला अडचणीचा वाटेल तो पुरावा अग्राह्य' अशी त्यांची भूमिका असेल तरी आमच्या मते चर्चा होऊ शकते. गोरक्षनाथ देवपाल कालांत होऊन गेलेत याविषयी राहुलांचे मत प्रमाण मानल्यानंतर आदिनाथ म्हणजे जालंधर असे ज्यावेळी राहुल मानतात त्यावेळी ते मत बाजूला ठेवून आदिनाथ म्हणजे शंकर हे गृहीताच्या पातळीवरील दांडेकरी मत त्यांनी स्वीकारले असते. नाथांचा आदिनाथ शंकर नसून तो बोधीसत्व अथवा अक्षोभ्य बुद्ध आहे याचा विचार श्री. तगारे ह्यांनी करावयाचा आहे.

ज्ञानदेवीच्या उपलब्ध प्रतीत ओवीसंख्या सर्वत्र सारखी नाही. त्याअर्थी मूळ ज्ञानदेवीत प्रक्षिप्तपणे काही ओव्या नांदतात हे तर स्पष्टच आहे. अकराव्या बाराव्या शतकात जे जे बौद्ध होते ते ते शैवात रुपांतरित होऊ लागले. ज्ञानदेवीवर शल्यकार्य कोणत्या काळापासून प्रारंभित झाले ते शोधावे लागेल. ज्ञानदेवांनी आपल्या गुरुपरंपरेचा बोध अनुभवामृतात करून दिलेला नाही. योगवासिष्ठात जी गुरुपरंपरा आहे तीत श्री. रा. चिं. ढेरे म्हणतात त्याप्रमाणे मत्स्येंद्र आणि लुईचे वेगवेगळे नाव आहे. याच गुरुपरंपरेत मीन आणि मत्स्येंद्र ही दोन नावेही आढळतात. मग ती दोन व्यक्तिमत्वे वेगळी का नसावीत ? म्हणजेच योगवासिष्ठातील ज्ञानदेवांच्या गुरुपरंपरेत लुईपा, मत्स्येन्द्र, मीन, गोरख या गुरुपरंपरेचा बोध होतो आणि या ठिकाणी आदिनाथांचे स्थान सरहपाद या साधकाला द्यावे लागते. योगवासिष्ठाच्या ज्ञानदेव कर्तृत्वाविषयी मराठी संशोधकात मतभेद आहेत.

ज्ञानदेवीतील अनेक ओव्या प्रक्षिप्त आहेत आणि योगवासिष्ठाच्या कर्तृत्वाविषयी शंका आहे अशा अवस्थेत ज्ञानदेवांची गुरुपरंपरा निश्चित करण्याचे साधन कोणते मानावे ? आदिनाथ म्हणजे शंकर या ओव्यांचा प्रवेश ज्ञानदेवीत ज्ञानदेवोत्तर काळात झाला असावा असेही म्हणता येते. ज्ञानदेवांचा विठ्ठल हा शंकर नसून शून्यमूर्ती आहे आणि अमृतानुभवांतील शिवशक्ती यांचा शंकरपार्वतीशी संबंध नसून ती बौद्धागमातील करुणा आणि प्रज्ञा तत्वाला दिलेली दोन नावे आहेत ती जशीच्या तशीच ज्ञानदेवांनी उचलून घेतली आहेत. नाथपंथ हा शून्यवादी निरंजन सहजयानी वा वज्रयानी पंथ होता हे जर लक्षात घेतले आणि मत्स्येंद्राला शिवाकडून चोरटचा मार्गाने ज्ञानप्राप्ती झाली या परंपराचा आधार शोधला तर नाथपंथ हा बौद्ध पंथ असून त्याचे शैवपंथात रूपांतर झाले आणि तेही बाराव्या शतकानंतर; कारण उपलब्ध नाथग्रंथ ज्यात शिवाचा बोध आहे ते सारे १२ व्या तेराव्या शतकानंतरचे ग्रंथ आहेत. तात्पर्य नाथांचा आदिनाथ शंकर होय असे समीकरण मांडताना कै. दांडेकरांना संशोधनाची गरज नव्हती कारण त्यांच्या मागे भोळ्या वारकऱ्यांची गर्दी असे. कै. पांगारकर अथवा कै. दांडेकर या दोन महाभागांनी निरागस भक्तीची ज्योती प्रज्वलित ठेवण्यास आपले आयुष्य निःस्वार्थाने वेचले पण त्यांनी संशोधन केले नसून संकलन केले आहे. राहुल सांकृत्यायन याच परंपरेत बसतात. दोहाकोशाच्या प्रस्तावनेत राहूल सांकृत्यायनांनी महत्वाचा भाग सारांशात सांगून फार मोठी उणीव निर्माण करून ठेवली असे तो ग्रंथ अभ्यासल्यानंतर लक्षात येण्यासारखे आहे.

राहुलसांकृत्यायनांचे अनवधान येथे लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्यावरून श्री. तगारेंच्या कांही प्रश्नांची उत्तरे मिळतील. राहुलांनी मत्स्येंद्राचा काळ ठरविताना सरहपादांचा कालखंड प्रमाण धरलेला आहे. गोरखनाथ देवपालांचे समकालीन होते असे सिद्धांतदर्शक विधान राहुलांनी कोणत्या आधाराने केले ते आधार श्री. तगारे ह्यानी तपासून न पाहताच राहुलांना मान्यता दिली आहे. ही अंधश्रद्धा असावी. ज्ञानेश्वरांना राहुलांनी चौदाव्या शतकात घातले आहे. अर्थात परंपरागत काळानुसार ज्ञानदेवांचे जीवन तेराव्या शतकातच समाप्त होते असे असता राहुलांची कालखंडासंबंधीची मते केवळ अंदाजातून आलेली आहेत हे श्री. तगारे ह्यांनी लक्षात घेणे आवश्यक होते. मला उत्तर देण्यासाठी श्री. तगारे कधी कधी राहुलांचे संशोधन सांगतात पण त्यांच्या सोयीचे ते नसेल त्यावेळी ते दांडेकरांकडे वळतात. मी इतिहासाला प्रश्न

अनुक्रमणिका

विचारीत ज्ञानदेवांच्या काळ शोधला आहे. श्री. तगारे ह्यानी ज्ञानदेवाच्या — काळाला प्रश्न करून इतिहास शोधण्याच्या परंपरेला स्वीकृत केले आहे.

गोरखनाथांचा कालखंड ठरविण्यासाठी सरहपादांच्या कालाची मर्यादा प्रमाण मानताना राहुलांनी ज्या चुका केल्या त्याचे निराकरण करणे आवश्यक आहे. सरहपादांच्या कालखंडाच्या दोन परंपरा राहुलांना ज्ञात होत्या. एका परंपरेने सरहपांचे परमगुरु शांतरक्षित यांचा कालखंड त्यांनी ६९३ ते ७८० इ. स. ठरविला आहे. (दोहा कोश– पान १२) दुसऱ्या परंपरेनुसार तोच कालखंड इ. स. ८२३ ते ८३५ पर्यंत त्यांनी दिलेला आहे. पण या दोन परंपरांपैकी इ. स. ६९६ ची परंपरा मान्य करण्यासाठी राहुलांनी कोणते प्रमाण घेतले आणि ती प्रमाणे कितपत विश्वसनीय याचा राहुलांनी मार्ग सांगितला नाही. राहुलांच्या विधानातील विसंगती अशी आहे. मत्स्येंद्राची गुरुपरंपरा देतांना त्यांनी सरहपा-शबर-लुई- दारिक-घंटा- जालंधर - मत्स्येंद्र अशी परंपरा सांगितली आहे पण हे संत समकालीन होते वा वंशक्रमाने बद्ध होते हे सांगितलेले नाही. येथे राहुलांची भूमिका अत्यंत संशयास्पद आहे. सरहपा - शबरपा - लुई ही संपूर्ण परंपरा त्यांनी धर्मपालाचे काळखंडात समाविष्ट केलेली आहे. अर्थात या तीन व्यक्तींना धर्मपालाचे कालखंडात ठेवावयाचे असेल तर लुईपाचा काळ धर्मपालाच्या राजवटीचे अंतिम भागात ठेवावा लागेल कारण सरहपा हे लुईपाचे परमगुरु असून तेही धर्मपालाच्या कारकीर्दीतच होते (इ. स. ७७० ते ८१५) असे राहुलांचे मत आहे. (दोहा कोश पान १२) लुईपाचा कालखंड अशा रीतीने इ. स. ८०० नंतर प्रारंभ करावा लागतो. व तो ८०० इ. स. पर्यंत मर्यादित करावा लागतो. व तो ८८० इ. स. पर्यंत मर्यादित करावा लागतो. लुई ते मत्स्येंद्र यांत तीन पिढ्यांचे अंतर राहुलांनी दाखविलेले आहे प्रत्येक पिढीला कमित कमी २० वर्षाची मर्यादा दिल्यानंतर मत्स्येंद्राचा काळ इ. स. ८६० चे पुढे ठेवावा लागतो. अनायासेच गोरक्षनाथ देवपालाच्या कालखंडातून उणे होतात (इ. स. ८१५ ते ५४). गोरक्षनाथ देवपालांच्या कारकीर्दीत ठेवण्यासाठी लुईपा हेच मत्स्येंद्र असावेत असे ठरवावे लागते. पण राहुलांनी जी नाथवंशावळ दिली आहे तीत लुई आणि मत्स्येंद्र ही दोन व्यक्तिमत्त्वे त्यांनीच वेगळी दर्शविलेली असून ह्या दोघात त्यांनी कांही व्यक्तींच्या जीवनाचे अंतर दाखविले आहे. राहुलांच्या कालगणनेची नोंद अंतर्गत विसंगतीने भरलेली आहे म्हणून ती विश्वसनीय नाही. आणि शांतरक्षिताची दुसरी कालपरंपरा जर स्वीकृत केली तर

सरहपांचा काळ देवपालानंतर प्रारंभित होतो (इ. स. ८२३ ते ८३५) इथे तर गोरखनाथ इ. स. १००० चे आसपास ठेवावे लागतात.

तात्पर्य राहुलांनी नाथपरंपरेचा कालखंड सांगताना इतिहासाची प्रमाणे तपासून न पाहताच अंदाजाने वर्तविलेल्या कालखंडाला प्रमाण मानून त्याच चुकांचा वारसा श्री. तगारे ह्यांनी का घ्यावा? या परंपरेतील विसंगती ध्यानात घेतल्यानंतरच गोरखनाथांची कालमर्यादा ठरविण्यासाठी दुसरा मार्ग शोधावा लागला. (राहुलांचे 'दोहाकोश' माझ्या अभ्यासात होतेच). राहुलांच्या चूक मार्गाने दोन गोरखनाथांचे अस्तित्व मानण्याचीही गरज नाही. 'मला अडचणीचा वाटेल तो पुरावा अग्राह्य' अशी माझी भूमिका नसून जे पुरावे अंतर्गत विसंगतीने भरलेले आहेत ते मी अग्राह्य मानलेले आहेत. पुराव्याच्या ग्राह्याग्राह्यतेविषयी श्री. तगारे ह्यांनी मला प्रश्न विचारला आहे. पण माझेच ह्या संबंधीचे अनेक प्रश्न मराठी संशोधकांनी अनुत्तरित ठेवले आहेत. ते प्रश्न असे :

(१) चक्रधर ज्ञानदेवांना समकालीन असून त्यांना भेटलेली सालबर्डीच्या डोंगरावरील वृद्धमुक्ता योगिनी कोण होती? वा दोन मुक्ता होत्या? की हा भाग प्रक्षिप्त आहे? मग चक्रधरचरित्रात ग्राह्य कोणते? त्याचा निकष कोणता?

(२) चक्रधराचे परमगुरु चांगदेव चक्रपाणी, ज्ञानदेवांना शरण आलेले चांगदेव चक्रपाणी आणि मुक्ताईने ज्यांना पोलणा घेतले ते चांगदेव चक्रपाणी या तीन एकाच कालखंडातील एकाच नावाच्या तीन वेगळ्या व्यक्ती होत्या काय? त्या एकच असतील तर चक्रधराच्या काळाशी आणि ज्ञानदेवांच्या काळाशी परमगुरु श्री चांगदेव ह्यांची जीवनाची मर्यादा कशी बसवायची? की त्यांना चौदाशे वर्षे जिवंत ठेवायचे? पण चांगदेव 'चउदश' वर्षे जगलेत की चौदाशे वर्षे जगलेत? खरे कोणते? चांगदेव चक्रपाणी चक्रधरांच्या आधीच संपतात. चांगदेवाच्या कालखंडाचा शोध संशोधकांनी दुर्लक्षित ठेवला?

(३) गोरोबा हेच गोरक्षनाथ होते असा जो सरदार मिरीकरांनी तर्क मांडला होता तो व्यर्थ होता काय? तत्वसारात मुक्ताबाईंना गोरक्षशिष्या म्हणूनच मान्यता दिली आहे. चक्रधरांना गोरक्षनाथाच्या पुसट स्मृती होत्या. त्यावरून गोरक्षनाथ चक्रधरांच्या आधीच होऊन गेलेत असे म्हणावे लागते. गोरखशिष्या आणि चांगदेवांची गुरुमाता मुक्ता ही दोन व्यक्तिमत्त्वे होती काय?

महानुभवीय पंथाचे प्रवर्तन शके ११८० मध्ये झाले अशी जरी कमाल कालमर्यादा गृहीत धरली तरी चांगदेव चक्रपाणीचा काळ हरनाथांच्या काळाचे

अगोदरच ठेवावा लागतो म्हणजे तो काळ शके ११०० पूर्वी कायम करावा लागतो. याच काळाचे आधी मुक्ताबाईंनाही ठेवावे लागते. चांगदेव चक्रपाणी आणि योगी चांगदेव या दोघात भीन्नता दर्शविणारे पुरावे कोणते ?

(४) भर्तृहरीचा काळखंड कोणता ? मैनावती कोणत्या कालखंडात जगली ? चंद्र घराण्याची बंगालात राजवट केव्हा प्रस्थापित झाली ? या काळाचे अंदाजच घ्यावे लागतात आणि या काळावरून गोरखनाथांचा काळ ठरवावा लागतो. तो बाराव्या शतकातही ठेवता येत नाही तसेच आठव्या शतकातही देवपालाच्या कालखंडात ठेवता येत नाही. अन्यथा नाथांचा इतिहास संपूर्णतः त्याज्य ठरवावा लागेल. भर्तृहरीची शिष्या मुक्ता आणि चांगदेवाची गुरुमाता मुक्ता या दोन व्यक्ती होत्या काय ?

(५) ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची प्रमाणे कोणती ? नामदेवांचे ज्ञानदेवकाळासंबंधीचे दोन अभंग, विसोबांचा अभंग आणि जनाबाईचा अभंग हे प्रमाण मानावयाचे का ? जनाबाईच्या अभंगातील 'साल' शब्द केव्हा प्रचारात आला ? ज्ञानदेव काळी तो प्रचारात होता काय ? नसेल तर हा अभंग ग्राह्य समजायचा काय ? नामदेवांनी 'ज्ञानदेवांची आदि' नावाचे प्रकरण लिहिले आहे ते कोणी रचले आहे ? कारण त्यावर नाममुद्रा नाही. तरी ते नामदेवांचेच का समजायचे ? या अभंगात ज्ञानदेवांच्या जन्मतारखा वर्तविणारे अभंग 'आवटे गाथेत' वा 'सरकारी प्रतीत' नाहीत ते अभंग कोठे गवसलेत ? कोणाला गवसलेत ? कोणत्या संदर्भात त्या अभंगाची निर्मिती होती ? की वाट चुकलेल्या पाखराप्रमाणे ते गाथेतून एकटेच सरकटत आले आहेत ?

ज्ञानदेवसमाधीमहिमा या नामदेवाच्या नाममुद्रेवर असणाऱ्या अभंगात एकेठिकाणी जनीजनार्दनाचा उल्लेख आहे. तो अभंग नामदेवांचा म्हणावयाचा काय? तो अभंग जर प्रक्षिप्त असेल तर अस्सल ठरविण्याचे गमक कोणते ? की समाधी प्रकरण त्याच्या शैलीवरून नामदेवांचे नाही म्हणून निकालात काढावयाचे? तीर्थावळीचे अभंगात भानुदासाचा उल्लेख आहे. हे अभंग प्रमाण मानायचे काय ? ज्ञानदेवांचा तीर्थाटनादी सायासावर विश्वास नव्हता मग ज्ञानदेव यात्रेला गेले यावर विश्वास ठेवायचा काय ? या दोन विसंगतींचा अर्थ लावायचा कसा ? की हे प्रकरण कीर्तनकारांच्या प्रतिभेचा विलास म्हणून निकालात काढावयाचे ? तीर्थावळीचे अभंगात 'नामा म्हणे' या नाममुद्रेवरील अभंग जर नामदेवांचे आहेत तर 'ज्ञानदेव म्हणे' या नाममुद्रेवरील अभंग ज्ञानदेवांचे कां नसावेत ? दोघांचे सवाल जबाब चालु होते काय ? पण ज्ञानदेव म्हणे या अभंगाची भाषा ज्ञानदेव वळणाची नाही. नामदेव ज्ञानदेव भेट हा

श्रद्धेचा विषय आहे काय? ज्ञानदेव नामदेव भेट झाली नसावी असेच समाधी अभंगाच्या दुसऱ्या नामदेवी प्रकरणावरून वाटते.

विसोबाचा अभंग ज्या संदर्भात आला आहे तो संदर्भ कोणता ; विसोबांनी ज्ञानदेवचरित्र सांगितले काय? की ज्ञानदेवमहिमा सांगितला? पण तसे अभंग उपलब्ध नाहीत. मग हा अभंग ज्ञानदेव जयंती वा पुण्यतिथीसाठी कीर्तनकाराने विसोबांच्या नावावर वा नामदेवांच्या नावावर रचला हे म्हटले तर कोठे बिघडते? विसोबांचे अभंग प्रमाण मानावयाचे तर उद्बोधनाथांची ओवी प्रमाण न मानण्यास कोणती कारणे आहेत? या ओवीत ज्ञानदेवांचा जन्म शक १०९३ असा सांगितला आहे. ज्ञानदेव–सोपान–मुक्ता आणि निवृत्ती हे मांसपिंडान्वये सहोदर होते की ते गुरुबंधुभगिनी होते? त्यांच्या मांसपिंडाच्या सहोदरत्वाचे पुरावे कोणते? त्यांची ग्राह्याग्राह्यता किती?

श्री. रा. चिं. ढेरे ह्यांनी लुई आणि मच्छिंद्र ही दोन वेगवेगळी व्यक्तिमत्त्वे होती हे सांगण्यासाठी योगवासिष्ठातून जी गुरुपरंपरा दिली आहे तीत मत्स्येंद्र आणि मीन यांचा वेगळा निर्देश आहे. मग ते दोन वेगळे सिद्ध असावेत असे का म्हणू नये? ज्ञानदेवीतही ही दोन नावे वेगळी लिहिण्याची गरज काय? नाथलीलामृत ग्रंथात देखील मत्स्येंद्रांचा पुत्र मेननाथ असे नाव आहे. आणि याच मेननाथांना कांही ओव्यानंतर मीननाथ असेही म्हटले आहे. हठयोग प्रदीपिकेत दोघांची नावे वेगळी आहेत. ‘ तंत्रलोकाच्या ’ टीकाकाराने मत्स्येंद्र आणि मीन नाथांचा वेगळा उल्लेख केला आहे. अकुलवीर तंत्रात या दोघांचा वेगळा निर्देश बघून श्री. ढेरे बुचकळ्यात पडले. मत्स्येंद्र आणि मीननाथ ही दोन वेगळी व्यक्तिमत्त्वे असावीत असा शोध घेणारी इतकी प्रमाणे दिल्यानंतर ‘ढांडेकरी’ मताचा आग्रह का धरावा तेच कळत नाही. दुसरे असे की ही दोन वेगळी नावे स्पष्ट असूनही दोनही नावे एकाच व्यक्तीचा निर्देश करतात असे सांगायचे आणि गोरखनाथ अशा एकाच नावाच्या दोन व्यक्ती असाव्यात असा स्वतःच्या सोयीनुसार श्री. तगारे ह्यांनी अंदाज बांधायचा. मत्स्येंद्र आणि मीन ही दोन वेगळी व्यक्तिमत्त्वे असावीत याचा ज्ञानदेवांच्या कालखंडाशी तसा संबंध नाही. पण मत्स्येंद्र ते गोरख यातील काळाची दरड बुजविण्यासाठी ते प्रमाण मला सोयीचे आणि उपयुक्त वाटले म्हणून त्या शोधाचा उपयोग करून घेण्यात आला. ज्या प्रमाणातील त्रुटी दाखवून दुसऱ्याचा शोध नाकारायचा त्याच त्रुटीपूर्ण प्रमाणांनी दुसरा शोध उचलून धरायचा हे मार्ग न्याय्य नव्हेत असे नम्रपणे सुचवावेसे वाटते.

श्री. तगारे ह्यांच्या समाधानासाठी माझ्या प्रमाणांची गाह्याग्राह्यता ठरावी यासाठी माझेच प्रश्न अनुत्तरित प्रश्न उपस्थित केलेले आहेत. या प्रश्नांची उत्तरे शोधताना ज्ञानदेवांच्या कालखंडाचा शोध लागू शकतो. त्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी काही प्रमाणांची आवश्यक मोडतोड करावी लागली. अर्थात त्याच प्रमाणांची मी मोडतोड केली. जी प्रमाणे सांप्रदायिक समीक्षेच्या धाग्यांनी वाटेल तशी अस्ताव्यस्त जुळविली होती. तण ज्ञानदेव शके ११९३ अथवा शके ११९७ मध्ये जन्माला आलेत तरी मराठी संशोधकांच्या पोटावर त्याचा परिणाम होणार नाही; तसेच ते १०९३ शकात जन्माला आले तरी मराठी संशोधकांचे फारसे बिघडणार नाही. डोळे मिटून त्याच त्या पांगारकरी आणि दांडेकरी मात्रांचे वळसे घ्यायचे आणि बोलायचे नाही असे एकदा ठरविले म्हणजे ज्ञानदेवाचा काळ आणि चमत्कृतिपूर्ण चरित्र अनंत काळपर्यंत टिकून राहू शकते. माझा आग्रह एवढाच की भाषाशास्त्राच्या आधारावर टिकणारे; संदर्भाविरहित नसणारे, विसंगतीने न भरलेले असे पुरावे ज्ञानदेवांचा काल ठरविण्यासाठी पुढे यावेत. सांप्रदायिक समीक्षकांनी मराठी वाङ्मयाच्या संशोधनात विचारांची अडगळ आणि उकिरडे सांचवून ठेवले आहेत. ते उपसण्यासाठी बुद्धिवादाची कास धरणे आवश्यक आहे. तीच मी ज्ञानदेवांच्याविषयी पूर्ण श्रद्धा जोपासून धरली आहे. आणि हे उकिरडे साफ करावे या प्रयत्नाने वाट शोधीत आहे. श्री. तगारे सारख्या महाभागांचे आशीर्वाद मिळतील ह्या अपेक्षेने.

ज्ञानदेवांच्या अलौकिक प्रतिभेचे विवरण करताना ‘ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा’ हे पतंजलीच्या समाधिपादातील सूत्र श्री. ग. वा. तगारे यांनी सांगितले आहे. ज्ञानदेवांची प्रज्ञा ‘निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ॥ १-४७ ॥ अशी ‘साक्षात्कारी प्रज्ञा’ होती हे मान्य करावेच लागते. ती सर्वसामान्यांसारखी ‘श्रुतानुमानिक’ प्रज्ञा नव्हती. पण पतंजलीचे योगशास्त्र हे शास्त्र नसून आध्यात्मिक काव्य आहे हेदेखील लक्षात घ्यावे लागते. पतंजलीच्या योगशास्त्रातील अष्ट सिद्धींचा अनुभव वा प्रदर्शन या विश्वात कुणी प्रामाणिक व्यक्तीने अनुभविला असेल अथवा कुणी प्रत्यक्ष पाहिली असतील असे वाटत नाही. पंचतंत्रातील पशु जशी मानवाची बोली बोलून व्यवहार सांगतात तसेच पतंजलीच्या योगशास्त्रात सिद्धीची भुलावण देऊन ‘यमनियमादी बौद्ध मार्गातील तत्त्वज्ञान वैदिक परंपरेत घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. हे लक्षात घ्यावेच लागते. पतंजलीचा योग मुळात बुद्धयोग असावा असे वाटते.

ऋतंभरा प्रज्ञेला शेवटी मानवी इंद्रियांच्या चौकटीतच कार्य करावे लागते. 'मांसपिंड' गळलेल्या मानवी वियत्शरीरावर वा 'Energy' वर मानवाने आपले नियंत्रण प्रस्थापित केले असते त्याची उदाहरणे प्रस्तुत लेखकाने स्वतः अनुभवलेली आहेत तरीपण ही 'Energy' विशिष्ट शरीराच्या घनतेची असते. म्हणूनच अशा अदृश्य शरीरांना बंद असलेल्या द्वारातून आकुंचित होऊन प्रविष्ट होता येत नाही. तात्पर्य पतंजलीच्या 'ऋतंभरा प्रज्ञेलाही' इंद्रियांच्या चौकटीत कार्य करावे लागत असल्यामुळे तिच्या प्रगटीकरणाला मानवी देहाचे अडसर असतातच. ज्ञानदेवांची प्रज्ञा ऋतंभरा असेलही. पण त्यांचे हात मात्र हाडामांसांचे होते. ह्या हातानी ज्ञानदेवांनी निर्माण केलेले 'अक्षर वाङमय' निर्माण होण्यास किती काळ घेतला असावा त्याचा विचार केल्याशिवायच ज्ञानदेवांना अत्यंत अल्पवयीन जीवनात बळी देण्याचे पाप आपण माथी घेतो असे वाटते. कारण नामदेवाचा आणि विसोबाचा ज्ञानदेवांच्या समाधीचा अभंग संदर्भाविरहित असा उडून आला आहे. नामदेवरचित समाधीच्या प्रकरणात, तो सरकारीगाथेत दिसला नाही व आवटेच्या गाथेत दिसला नाही. त्याअर्थी ते दोनही अभंग विश्वसनीय नाहीत. पण ज्ञानदेवासारख्या कर्मयोग्याने समाधी घेऊन जीवनाचा त्याग करावा हेही शक्य वाटत नाही आणि समाधी म्हणजे जमिनीत गाडून घेणे अशी पतंजलीच्या समाधी अवस्थेची व्याख्याही नाही. 'सम्यगाधीयते एकाग्रीक्रियते विक्षेपान् परिहृत्य मनो यत्र समाधिः' संताचे चरित्र जर डोळसपणे डोळ्याखालून घातले तर सावतामहाराज नवज्वराने गेले. चोखामेळा भिंतीत दबून मेले. पण त्यांनी समाधी घेतली असेच म्हटले जाते. तात्पर्य संतांचे मरणास समाधी अवस्था असे नाव होते. त्यादृष्टीने ज्ञानदेवांनाही नैसर्गिक मृत्यु आला असावा. नामदेवाच्या भावुक वृत्तीमुळे ज्ञानदेवांच्या थडग्याला बघून त्यांनी जी भावुक काव्ये केलीत त्याचा परिणाम होऊन ज्ञानदेवांनी समाधी घेतली असे म्हटले जाते. ज्ञानदेवाच्या गुरुपरंपरेतील अंतर दाखविण्यासाठी श्री. तगारे यांनी शुक गौडपाद-गोविंदयती-शंकराचार्य यांची नावे दिलेली आहेत. अर्थातच या महाभागांचा कालखंड स्पष्ट नाही म्हणुनच शंकराचार्यांच्या कालखंडाविषयी निश्चितपणे विधान केले नसते. आणि त्यांचे कालखंडासंबंधी एकवाक्यता नाही हेदेखील श्री. तगारे यांना माहीत असावेच. तसेच ज्ञानदेवाविषयी झाले तर नवल वाटण्याचे कारण नाही.

ज्ञानदेव आणि रामदेवराय यांच्या वयासंबंधी मी सिद्धान्तदर्शक विधान केले होते. 'रामदेवराय ज्ञानदेवांपेक्षा वयाने लहान होते' असे

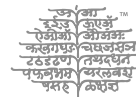
अनुक्रमणिका

विधान होते. ज्ञानदेवांचा १०९३ शकाचा कालखंड मला माझ्यापुरता ग्राह्य होता म्हणुनच तसे विधान मी केले त्याचा श्री. तगारेंना किंचित रोष आला असावा, पण देवपालाचे कारकीर्दीत गोरखनाथ होते असे राहुलांनी (विसंगतीने पूर्ण भरलेले) सैद्धांतिक विधान केले होते ते मात्र त्यांना उपेक्षित करावेसे का वाटले नाही?' 'रामदेवराय ज्ञानदेवांपेक्षा वयाने लहान असावे' असे आता म्हणावे लागेल.

आचार्यभाष्य या नात्याने मला शंकराचार्यांचे भाष्यच मान्य होते. ते दोघांच्या वयाची तुलना करण्यासाठी मी उद्धृत केले नसून ज्ञानदेवासारखीच 'ऋतंभरा प्रज्ञा' आचार्यांना असूनही ज्ञानदेवांपेक्षा कमी अक्षरे प्रसृत करण्यासाठी आचार्यांना ज्ञानदेवांपेक्षा अधिक काळ जगावे लागले होते त्याअर्थी 'ऋतंभरा प्रज्ञा' शेवटी इंद्रियाच्या सामर्थ्यानुसारच व्यक्त होत असते असेच सिद्ध होते. ज्ञानदेव आणि रामदेवराय यांच्या वयाची तुलना कशी व्यर्थ आहे हे ध्यानात आणून देण्यासाठी श्री. तगारे ह्यांनी शंकराचार्य आणि मंडनमिश्र ह्यांचा गुरुशिष्यसंबंध सांगून मंडनमिश्रांनी शंकराचार्यांचे शिष्यत्व स्वीकारले असाही मुद्दा मांडला आहे. पण शंकराचार्य आणि मंडनमिश्र ह्यांच्या गुरुशिष्यसंबंधाविषयी ज्यावेळी सांगितले जाते त्यावेळी सुरेश्वराचार्य हे मंडनमिश्र असावेत या जाणिवेने. पण सुरेश्वराचार्य आणि शंकराचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानातील भेद पाहून सुरेश्वराचार्य शंकरानुयायी असावेत वा नाही याविषयी तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहिणाऱ्या विद्वानात मतैक्य नाही, म्हणून हा मुद्दा फारसा उपयुक्त नाही. ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची प्रमाणे शोधून त्यावरून ज्ञानदेवांचा काल ठरविण्याचा जो प्रयत्न आहे त्याला प्रश्न करून श्री. ग. वा. तगारे ह्यांनी पूर्वपरेला पुन्हा एकदा प्रदर्शित केले आहे ते आम्हालाही ज्ञात होते. पण ते आमच्या मते विसंगत होते. श्री. ग. वा. तगारे ह्यांनी ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची चर्चा करण्यास मला अवसर दिला म्हणून मी त्यांचे आभार मानतो. आणि ज्ञानदेवाच्या भाषेचे नामदेवांपासून आणि अपभ्रंशापासून अंतर किती? व ती भाषा कोणत्या कालखंडात ठेवावी? आणि नामदेवी वळणाचे अभंग कोणत्या काळात ठेवावेत. यासंबंधी योग्य प्रकाश टाकण्यास श्री. तगारे माझ्यापेक्षा अधिक सामर्थ्यवान आहेत या दृष्टीने त्यांनी मार्गदर्शन करावे.

–प्रा. ह. चं. धोंगे

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई